Zacharias Werner und die Romantik

I. Teil.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN

ÖFFENTLICH ZU VERTEIDIGEN

AM 28. JUNI 1893

VON

Felix Poppenberg
aus Berlin.

OPPONENTEN: Herr Ernst Altenkrüger, cand. phil.
„ Georg Siegerist, cand. phil.
„ Max Osborn, Dr. phil.

BERLIN
C. VOGT'S BUCHDRUCKERI
Linkstrasse 16.

Die vorliegende Dissertation bringt, mit Genehmigung der Fakultät nur den ersten Teil der eingereichten Arbeit über Zacharias Werner und die Romantik. Die ganze Abhandlung erscheint in den von Dr. Emil Ebering veröffentlichten ***„Berliner Beiträgen zur germanischen und romanischen Philologie“*** (C. Vogt's Verlag) als No. 2 der Germanischen Abteilung.

Meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535707_0258

Einleitung.

Frau von Staël sagt über Werner[1]), es habe den Anschein, als wolle er „propager un système mystique de religion et de l'amour à l'aide de l'art dramatique, et que ses tragédies sont le moyen dont il se sert plutôt que le but qu'il se propose."

Von diesem Gesichtspunkt, dass die dramatische Behandlung gewisser Stoffe nicht Werners Endzweck, dass sie ihm stets nur Mittel zu einer Verkündigung seiner mystischen Systeme war, dass man in Werners Dramen Manifestationen romantischer Ideen, wiedergespiegelt in einer seltsamen Persönlichkeit, und so zugleich ein Stück Geistes- aber auch Krankheitsgeschichte der Romantik zu sehen hat, ist der merkwürdige Dramatiker bisher nicht betrachtet worden. Die äussere Physiognomie seiner Werke hat man geschildert, von ihrem Inhalt aber sich kopfschüttelnd abgewandt. So mag es gerechtfertigt erscheinen, dass im Folgenden die Seele der Wernerschen Produktion eingehender analysirt ist als ihr Körper.

Um dies zu können, wird es zunächst nötig sein, die leitenden Ideen der romantischen Bewegung und ihrer Vorboten, an die Werner anknüpfte, hier aufzuzeigen.

---

[1]) De l'Allemagne. Chap. XXIV.

Die Aufklärung im 18. Jahrhundert mündete, weit ab von der wahren Aufklärungslehre Lessings[1]), dem in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ verkündeten „neuen ewigen Evangelium“, in gemüts- und phantasiefeindlicher Nüchternheit. Die Unterdrückung des Gemüts wurde zunächst nur auf dem Gebiete des Glaubens versucht.

Spaldings „Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum“ (1761) stellten den „gesunden Menschenverstand“ über die Phantasie. Nüchtern sprach er von der „Nutzbarkeit des Predigtamtes.“ Ueber den Nützlichkeitsdrang (auch durch Campe vertreten, der den Erfinder des Spinnrades dem Homer vorzog[2])) vergass man die Bedürfnisse des Herzens. Die Predigt ist einem solchen Nützlichkeitsfanatiker, wie ihn uns Nicolai im „Sebaldus Nothanker“ (1773—1776) darstellt, „ein unschädliches Hilfsmittel, eine nützliche Wahrheit einzuprägen“, wenn es sich auch um nichts Höheres handelt, als um das Frühaufstehen der bäu-

---

[1]) Den Aufklärern, die Lessings Person für ihre Sache in Anspruch nahmen, wehrt nach den Xenien vor allem Fichtes Schrift: „Nicolais Leben und sonderbare Meinungen.“ (Mit Vorwort von A. W. Schlegel.) Tübingen 1801; ferner Friedrich Schlegel in der Charakteristik Lessings und dem Sonett (1801): „Lessings Worte“ (W. IX p. 17):

„Es wird das neue Evangelium kommen!
So sagte Lessing, doch die blöde Rotte
Gewahrte nicht der aufgeschlossnen Pforte.
Und dennoch, was der Teure vorgenommen,
Im Denken, Forschen, Streiten, Ernst und Spotte,
Ist nichts so teuer, wie die wen'gen Worte.“

[2]) Hagenbach, Kirchengeschichte. Lpz. 1871 VI p. 297.

rischen Gemeinde, ihren Ackerbau und ihre Viehzucht[1]). Die alten Kirchenlieder wurden durch verflachte, zeitgemässere ersetzt, die es in der Niedrigkeit so weit bringen, wie folgende Reimerei:

Des Leibes warten und ihn nähren
Das ist, o Schöpfer, meine Pflicht,
Durch eigne Schuld ihn zu zerstören
Verbietet mir dein Unterricht[2]).

Der platte Rationalismus gipfelte, nachdem schon Abraham Teller in seinem „Wörterbuche über das N. T." die Bibel entstellt hatte, in der dreisten Neologie Bahrdts, der die „Neuesten Offenbarungen Gottes" verkündete und dabei nicht selten so dachte, wie ihn dann Goethe sprechen liess: „So redt ich, wenn ich Christus wär."

Doch es genügte der Aufklärung nicht, die Religion, die sie zu einer Zuchtmeisterin der Moral gemacht und der sie die edelste Aufgabe, das Gemüt des Menschen zu erheben, entzogen hatte, allein in ihrem Sinne zu reformiren, sie griff mit täppischen Händen auch nach der Poesie.

Das Kompendium dieses allzu gesund sich dünkenden Menschenverstandes ward die Allgemeine deutsche Bibliothek (1765—1806). Nicht nur Orthodoxie und Pietismus, nein alles, was sich über das Mass enger Schulweisheit erhob, wurde in den Staub gezogen. „Was du mit Händen nicht greifst, das scheint dir Blinden ein Unding" konnten die Xenien mit Recht sagen. Im Bewusstsein der gemeinsamen Gefahr erhoben sich alle, die Religion und Poesie als Sache des Gemüts empfanden und im Bekenntnis „Gefühl ist alles" sich einten, mochte immerhin die Gottesauffassung der Einzelnen eine ganz verschiedene sein.

Ideen der Romantik hören wir in dieser Reaktion schon vorklingen. Hamann ruft in seiner Aesthetica in nuce (1762),

---

[1]) „Sebaldus Nothanker" II, p. 266.

[2]) In dem jetzt beseitigten Baseler Gesangbuch von 1809. Hagenbach, a. a. O. p. 300.

der leidenschaftlich hingewühlten „Rhapsodie in Kabbalistischer Prosa“ [1]), den „Leviten der neuesten Aufklärung“, die ihn „besessenen Samaritaner schelten werden in ihrem Herzen“ [2]), zu: „Wagt euch nicht in die Metaphysik der schönen Künste, ohne in den Orgien und Eleusinischen Geheimnissen vollendet zu sein. Die Sinne aber sind Ceres und Bacchus die Leidenschaften — alte Pflegeltern der schönen Natur“ [3]).

Herders, seines Schülers, Rede gegen die Nützlichkeitstheorien in den „Provinzialblättern an Prediger“ (1774) [4]) ist Eifer und Feuer. Sein Wehe ertönt gegen den „wohlgemeinten Tugendantidogmatismus und Antisymbolismus.“ Dithyrambisches Stammeln, ein γλώσσαις λαλεῖν, verkündet die Priester als „Eiferer um die Ehre Gottes, Aufmunterer, Tröster, Angewehte des Geistes“ [5]), und mahnt: „nicht grübeln und vernünfteln; erleuchtet, erwärmt, wiedergeboren werden und neu sein“ [6]). Und wie später Wilhelm Schlegel nennt Herder höchste Poesie: „Theologie“, „Flammen schöpfen aus heiligem Feuer“, „Ferner Nachhall und Nachklang der Offenbarung“ [7]). Der dritte in ihrer Reihe, Lavater, giebt sich schwärmerischer Christuspassion hin. Die Göttingerdichter, gläubige Jünger des Theologen (im Herderschen Sinne) Klopstock, treiben Gefühlskultus und finden in der „Wonne der Thränen“ [8]) höchste Lust. Sie vermeiden dabei nicht die Gefahr des der Aufklärung entgegengesetzten Extrems und stürzen sich mit ausgebreiteten Armen in das Meer pietistischen Empfindungsüberschwanges. Man berauscht sich am Hohenlied, in Millers „Siegwart“ (1776) vibrirt durch das Tagebuch der Sophie die

---

[1]) Der „Kreuzzüge des Philologen“ IX. Stück. Werke, Berlin 1821 II. B.

[2]) Ibd. p. 266.

[3]) a. a. O. p. 268.

[4]) S. W. (Suphan) Bd. VII, p. 225. — [5]) Ibd. p. 233. — [6]) Ibd. p. 268. — [7]) Ibd. p. 300.

[8]) Ueber „the joy of grief“, die Lust des Schmerzes, als Charakteristikum der Empfindsamkeit cf. Schopenhauer (Reclamsche Ausg.) I, p. 508.

Idee der „seelischen Brautschaft“ [1]), auch Goethe lässt in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ diese innerlich zum Kreuz gebracht werden durch einen „Zug, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird“ [2]).

Dies „süsse Sicheinschwärmeln“, um ein Wort Stolbergs über Lavater zu gebrauchen [3]), nahm die Formen des Katholicismus in dem Kreise der Fürstin Gallitzin zu Münster an, durch die ja Fritz Stolberg, einst „Centaur der poetischen Wälder“, zum Unfreien ward, ein bedeutsames Vorbild der kommenden Konvertitenperiode.

In anderen wieder ist das Visionäre mächtig. Dem inneren Schauen Swedenborgs nacheifernd, der des Paracelsus und Jacob Böhmes Anschauungen vom Jenseits, vor allem die Idee des Astralkörpers [4]) sich zu eigen gemacht hatte, pochten Oetinger und Jung-Stilling an die Pforten des Geisterreichs, Vorläufer Kerners, Heinrichs von Schubert.

Sturm und Drang der Bewegung, die, um es noch einmal zu wiederholen, Reaktion des Gefühls gegen verflachende Aufklärung bedeutete und sich am impulsivsten in den erwähnten Schriften Hamanns und Herders äusserte, war verrauscht, als eine neue Generation, die Gründer der romantischen Schule auf den Plan traten und, das Erbe ihrer Vorgänger ausbauend, dem platten Alltagsverstande gegenüber, der zumal in Berlin in Ehren grau geworden war, eine neue, selbstherrliche Weltanschauung revolutionsfroh proklamirten. Ein Sehnen nach etwas Neuem, Grossem, einem Wunderbaren, das sich über den

---

[1]) Siegwart, II. A. Lpz. 1777. II. B. p. 461—474. Vgl. Erich Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe. Jena 1875. p. 308.

[2]) Wilhelm Meisters Lehrjahre VI. B. Werke (Hempel) XVII, p. 372.

[3]) Begeisterter Brief an Claudius über Lavater. Deutsches Museum 1776 p. 42.

[4]) Kiesewetter, Gesch. des neueren Occultismus. Lpz. Cap. VI und VII.

irdischen Tagesstaub zur Sonne aufschwingt, ein heisses Begehren, an ein Unendliches sich hinzugeben, tiefstes und vollstes Bewusstsein zu erlangen war über sie gekommen. Das Religiöse fängt wieder an in der Litteratur eine grosse Rolle zu spielen. Vor allem aber handelt es sich um zweierlei: dass nicht die Religion zur Zuchtmeisterin der Pflicht herabsinke, was ja bei den Geistesgenossen Nothankers und bei den Nutzbarkeitstheoretikern der Fall war, sollte sie ganz von der Moral getrennt werden; ferner wollte man, dies wird zum Hauptcharakteristikum der Schule, eine Herdersche Idee fortbildend, Religion und Kunst amalgamiren. Durch Religion sollte die Kunst tiefsinniger und ahndevoller werden, durch Kunst die Religion empfindungsreicher, schönseliger. Die Stimmungen, aus der dieser Bund der Kirche, der neuen, unsichtbaren, mit den Künsten geboren ist, verdichtet uns ein Brief Heinrich Steffens' an Karoline Schlegel vom 17. Juli 1799[1]). Er schwärmt von den „grossen, hellen, blauen Augen" der sixtinischen Madonna, „die eine Unendlichkeit abspiegeln. Alles was ich je gefühlt und geahndet hatte, alle die unbestimmten Bilder, die, eingehüllt in trüben Nebel, meiner Seele vorschwebten, das ganze bunte Gewimmel meines inneren Lebens strahlte mir verherrlicht aus diesen Augen entgegen. Was ich fühlte, nenne ich Andacht, wahre religiöse Andacht, Anbetung, weil ich sonst kein Wort weiss." — Und weiterhin: „uns engte von allen Seiten das Notwendige ein. Müde von den ewigen Bestrebungen, uns durch den rohen Stoff hindurchzukämpfen, eine neue Welt aus dem Chaos hervorzurufen und für uns zu schaffen, suchten wir einen andern Weg dem Unendlichen entgegenzueilen, welchem wir, mit der rohen Masse belästigt, nur langsam entgegengehen könnten. Wir gingen in uns zurück und schufen eine andere Welt, in welcher ätherische, schwebende, schnell entstehende, schnell verschwindende Wesen uns die Spuren des Weges be-

---

[1]) Waitz, Caroline u. ihre Freunde. 1882, p. 71, 72.

zeichneten, denen wir im Fluge vorbei eilten. So entstand hohe Dichtung, so, indem man sich einer andern auf einmal unendlich vieles ausdrückenden Sprache bediente, die Kunst, so überhaupt das Romantische. Aber was ist es anders als ein Sehnen nach dem Unendlichen?“ — Religion und Kunst ist eines nur, erklingt nun am Ausgang des Jahrhunderts die Parole in Jena und in Berlin. Hier, mitten im Herd der Aufklärung, lehrte Wackenroder, diese weiche, sensitive Natur, in seinen mit Tieck, der dann im „Sternbald“ (1798) einen Kunstkatholicismus verkündete, gemeinsam herausgegebenen „Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ (1797): das einzige Gefühl der Kunst gegenüber sei Andacht, die aus dem Gemüt überströmt, aus dem Herzen sich ergiesst. Aus dem Zusammenfluss von Kunst und Religion kommt, „was nur noch in wenigen Herzen wie ein schwaches Lämpchen flimmert,“ der Enthusiasmus[1]).

In Jena hatte Fichte die Allfähigkeit des Menschengeistes gepredigt, eine Religion für Künstler, in der die Welt ein durch Schöpferkraft des Menschen erzeugtes Kunstwerk ist, Schelling dann Kunst, Wissenschaft und Religion als Emanationen des Absoluten, Kunst besonders als endliche Darstellung des Unendlichen verkündet. An diesen Offenbarungen genährt, konnten die Jenaer Romantiker mit um so höherem Schwunge das neue Evangelium ausgehen lassen. Im Athenaeum finden wir seine Reflexe. Friedrich Schlegel und Novalis treten als Hierophanten auf. Jener in seinem Aufsatz „über die Philosophie. An Dorothea“ [2]), in den „Ideen“ [3]), in den „Gesprächen über die Poesie“ [4]); dieser in den „Blütenstaub“ [5]) betitelten Aphorismen.

Friedrich Schlegel bleibt nicht bei der Kunstandacht des

---

[1]) Ueber Wackenroder vgl. neuestens Wölfflin in den „Studien zur Litteraturgeschichte“ Hamburg 1893.

[2]) Athenaeum II, 1. — [3]) Ibd. III, 1. — [4]) Ibd. III, 1. — [5]) Ibd. II, 1.

Klosterbruders stehen, er, der Nachbar Schellings will Unendlichkeitsandacht. Genau formulirt er die Gefühlsreligion. Er könne das Wort „Religion“ ohne Scheu dafür brauchen, sagt er zu Dorothea, „Du wirst und kannst es nicht missverstehn, da du die Sache selbst hast und den äusseren Tand, den man wohl auch so nennt, gar nicht hast“ [1]).

„Nur das kann für Religion gelten, wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn man voll von Gott ist, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist“ [2]); hierzu kann man nur durch Versenken in die Idee des Universums, durch „Beziehung aufs Unendliche“ gelangen [3]). Eine Definition des Universums, dieses Unendlichen, giebt es nicht, im Geiste des Goethischen „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdets nicht erjagen“ heisst es: „man kann es weder erklären noch begreifen, nur anschauen und offenbaren“ [4]).

Wer so empfindet, der hat auch Religion: „sie wird ihn überall umfliessen, wie sein Element, und dieses leichte Chaos von göttlichen Gedanken und Gefühlen nennen wir Enthusiasmus“ [5]). Und „wer Religion hat, wird Poesie reden“ [6]). Diese Poesie aber, die neue Kunst, so heisst es in den „Gesprächen über die Poesie“, muss einen Mittelpunkt haben, eine neue Mythologie, „aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet, das künstlichste aller Kunstwerke, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäss für den alten, ewigen Urquell der Poesie“ [7]). „Was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Fantasie und Liebe?“ [8]) Hier wird also schon das Einheitsprincip und die symbolisirende Tendenz der Romantiker angekündigt. „Das Höchste kann man eben, weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen“ [9]).

---

[1]) Athenaeum II, 1. p. 12. — [2]) Ibd. II, 1. p. 14. — [3]) Ib d. III, 1. p. 17. — [4]) Ibd. III, 1. p. 32. — [5]) Ibd. III, 1. p. 7. — [6]) Ibd. III, 1. p. 9. — [7]) Ibd. III, 1. p. 88. — [8]) Ibd. III, 1. p. 101. — [9]) Ibd. III, 1. p. 107.

So fasste später auch Friedrichs Bruder August Wilhelm die Poesie mit Boccaccio „als irdische Hülle und körperliche Einkleidung der unsichtbaren Dinge“ auf und nannte Calderon und Dante „Theologen“ [1]).

In solchem Sinne wird denn hier der höchste Beruf des Dichters als ein theologischer proklamirt und von Schlegel und Novalis sein Priestertum gelehrt.

Für die Religion ist ein Mittler nötig [2]), ein Mittler ist aber „derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt und sich selbst vernichtend Preis giebt, um dieses Göttliche zu verkündigen. Jeder Künstler ist Mittler“ [3]).

Bei all diesen Aphorismen über Versenken ins Universum, Andacht und Enthusiasmus, Hingabe und Opferung, die eine messianische Erfüllung vom Bund der Religion mit der Kunst erhoffen, kann man, wie Adam Müller es einmal von den Fragmenten des Novalis gesagt hat [4]), „von einer Sehnsucht zusammenzufliessen“, einem geheimen inneren Zug zu einem Ganzen sich zusammenzufügen reden.

Dies schuf ihnen Schleiermacher in den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799). Ein höchst ästhetischer Kunstglaube, tiefsinnig und tief innerlich, wurde hier gepredigt, den sich jeder, der nur ein poetisch empfängliches Gemüt hatte, mochte er über Gott, Christentum und Kirche denken wie er wollte, wohl gefallen lassen konnte.

Das Wesen der Religion wird völlig von Metaphysik und Moral, vom Denken und Handeln getrennt [5]), das Gemüt ist wie

---

[1]) Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst, ed. Minor (Seuffert 17-19) III, p. 193.

[2]) Novalis, Blütenstaub, Athen. I, 1. p. 91.

[3]) Fr. Schlegel, Ideen, Athen. III, 1. p. 11.

[4]) Ad. Müller, Vorles. über dtsch. Wissensch. u. Litteratur. Dresden 1807 p. 73.

[5]) II. Rede „Über das Wesen der Religion“.

der Sitz so auch die nächste Welt der Religion[1]). Unendlichkeit, Ganzheit sind ihre Schlagworte, „immer strebe zum Ganzen“ ihre Forderung. „Aus zwei Elementen besteht das religiöse Leben; dass der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zugewendet, und dann, dass er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religöse Leben ist nichts anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens“ [2]). „Aber der ganze Umfang der Religionen ist ein unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu fassen“ [3]), und so wird nicht von Gott, sondern vom Weltgeist gesprochen. In dieser Religion der Allheit, des Aufgehens, kann höchstes Glück der Erdenkinder nicht die Persönlichkeit sein. Die Sehnsucht nach ihrer Unsterblichkeit ist „irreligiös“ [4]). Durch die Anschauung des Universums sollen wir unmittelbar mit ihm eins werden und uns aus der eigenen Wesenheit nichts machen; ihre individuelle Fortdauer zu verlangen, ist Zeichen des Egoismus, der den Gedanken nicht fassen kann, dass das Individuum nur ein kleiner Teil des Ganzen sei, dem der Tod die einzige Gelegenheit gebe, aus seiner Enge herauszutreten, die Endlichkeit zu überwinden und ins All zu kehren. Der Egoismus ist aber die Sünde gegen den heiligen Geist. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen ist wahre Unsterblichkeit. Dann klagt er über die Religionslosigkeit der Kunst seiner Zeit und spricht den Wunsch aus „anschauen zu können, wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion“ [5]). „Religion und Kunst stehen nebeneinander, wie zwei befreundete Seelen, die ihrer Verwandtschaft, obgleich sie sie ahnen, noch unbewusst sind“ [6]). So ist auch hier der Schluss: Einheit von Religion und Kunst, künstlerische Religion, religiöse Kunst.

---

[1]) — [4]) II. Rede „Ueber das Wesen der Religion“.

[5]) Reden über die Religion I. A. p. 166.

[6]) Ibd. III. Rede. „Ueber die Bildung zur Religion.“

Verständnisvoll sind alle diese Tendenzen reflektirt in dem Buch der Frau von Staël „De l'Allemagne". In dem Abschnitt „La religion et l'enthousiasme [1]) finden wir sie alle wieder, „les émotions religieuses", „le sentiment de l'infini", „l'universalité dans la manière de sentir et de concevoir la religion", „le froid mortel de l'égoïsme" und seinen Gegensatz „la jouissance du dévouement", die aus dem Enthusiasmus („dieu en nous") quillt.

Die Verkündigung der neuen Kunst, des neuen Glaubens, ihrer All- und Einheit durch die Romantiker konnte kaum in ihrer nächsten Umgebung einen gläubigeren, empfänglicheren Jünger als den, der Schule persönlich fernstehenden Zacharias Werner finden. Die historische Bedeutung seines ersten dramatischen Werkes „Die Söhne des Thales" [2]) liegt darin, dass es in dichterischer Einkleidung die theosophischen Ideen zeigt, deren theoretische Aufstellung soeben skizzirt ist, die psychologische darin, dass sie sich hier in einer bizarren, dem Erforscher seelischer Irrgänge höchst interessanten Persönlichkeit spiegeln.

Von seiner Mutter — den Vater, der Professor der Geschichte und Beredsamkeit an der Universität zu Königsberg in Preussen war, verlor er schon als vierzehnjähriger Knabe 1782 — der „reinen, herrlichen Kunstseele und Märtyrerin" [3]) hatte er die glühend lebhafte Einbildungskraft und die Keime religiöser Exaltation empfangen. Denn wenn auch der Wahnsinn der Mutter, sie sei die Jungfrau Maria und der Sohn Christus, nicht so früh schon, wie E. Th. A. Hoffmann in seiner höchst interessanten Charakteristik Werners [4]) behauptet, eingetreten ist, so

---

[1]) De l'Allemagne, L. IV, Chap. 1.

[2]) Berlin bei Sander, I. Teil. 1803; II. T. 1804.

[3]) Brief an Hitzig. In dessen „Lebensabriss Fr. L. Z. Werners" Berl. 1823, p. 61.

[4]) E. Th. A. Hoffmann: Die Serapionsbrüder, Berl. 1821. IV. B. p. 247; früher schon hatte Hoffmann andeutend davon gesprochen: Fantasiestücke. II. Aufl. Bamberg 1819. I. B. p. 260.

muss die Frau, die in solchen Fieberphantasien starb, doch gewiss schon immer eine sinnlich-übersinnlich erhitzte Phantasie gehabt haben. Mit dem ererbten und anerzogenen religiös-mystischen Bedürfnis gatteten sich unbändige Triebe und Lüste, so dass sich Werner uns als das Nachbild des Goethischen Satyros darstellt, der „alldurchdringend, alldurchdrungen" pantheistisch schwärmt und dann wieder in tierischer Begehrlichkeit dem Weibe nachstellt. Aus jener seltsamen Komplexion religiöser und fleischlicher Triebe resultirt die abstossende und doch wieder, wie alle Nachtseiten, zur Untersuchung ihres Wesens lockende mystisch-erotische Richtung in Werners Poesie, über die Karoline Herder einmal bezeichnend sagt: „Er (Z. W.) besitzt die Kunst, auf der Laute der Empfindung zu spielen, und führt uns unvermerkt zu einer kranken Empfindung von Heilands- und Begattungliebe" [1]. Und wie hier die Hauptfaktoren seines Wesens zwei Gegensätze sind, so ist auch der Generalnenner seines ganzen Charakters der Kontrast. Verlangend nach Reinheit, erfüllt von hohen Liebesideen, mit dem Hang zu den niedrigsten Ausschweifungen, glühendem Lehr- und Bekehrtrieb, der Sehnsucht der jungen aufwachsenden Generation ein Erzieher zu werden, mitzuarbeiten an der Vollendung der Menschheit und selbst haltlos, schwach, schwankend, ein Rohr im Winde — „weisen Wollens, wilden Handelns", so stellt er sich uns dar. Und E. Th. A. Hoffmanns litteratur- und menschenkundiger Hund Berganza mit seinem schönen schwarzen Fell und seinem tiefen Hass gegen alles Bunte hat nicht Unrecht, den armen Werner einen „gesprenkelten Charakter" zu nennen [2]. Den Mann des Gegensatzes hatte die Natur, gewissermassen vordeutend, schon äusserlich gekennzeichnet: „fast burlesk" nennt er selbst einmal [3] den Kontrast zwischen der in ihm „rasenden

[1]) Düntzer, Zwei Bekehrte. Lpz. 1873, p. 118.

[2]) Fantasiestücke in Callots Manier, II. A. Bamberg 1819. I, p. 255-261.

[3]) Unvollendeter Brief an Varnhagen (ihm persönlich Sommer 1806 in Berlin übergeben). Handschriftlich K. Bibliothek zu Berlin.

Wildheit“ und seiner „äusseren schafartigen Erscheinung.“ Zacharias Werner war lang, dürr, etwas schlottrig in seinem Gange, ungelenk in allen seinen Bewegungen, „sein mageres Gesicht und seine gewaltige Nase erschien fast zurückschreckend“ [1]). Das Bild, das „in seinem 32. Jahre gezeichnet“ ihn in Tempelherrntracht zeigt und ein Andenken an die Warschauer Zeit für Hitzig war [2]), hat weibische und weichliche Züge. Unzertrennlich blieb er von der „ungeheuren Tabaksdose“ und den „blaugewürfelten, geschickt an ostpreussisches Gewebe, wie es zu Unterröcken und anderen nützlichen Dingen üblich, erinnernden“ Schnupftüchern [3]). Seine Unreinlichkeit gab er selbst zu. [4])

Werners Frühzeit[5]) bietet nicht viel Interessantes; mehr die sinnliche als die mystische Seite seines Wesens tritt in ihr hervor. Der junge Jurist gab 1789 eine Sammlung schwächlicher Gedichte heraus[6]), süsslich-frivole Scherze im Stil Wielandscher Versnovellen, biedermännische Poesie in der Manier von Claudius und Voss. 1794 noch dichtete er, was für den späteren Werner interessant ist,

---

[1]) Z. W. in Weimar 1808. H. Steffens, Was ich erlebte. 1840 ff. VI, p. 251-254.

[2]) Im „Lebensabriss“ Werners von Hitzig, Berlin 1823.

[3]) E. Th. A. Hoffmann, Serapionsbrüder. Berlin 1821. IV. 241.

[4]) Hitzig, a. a. O. p. 65 (Z. W. an H. Berlin 1805).

[5]) Ueber diese unterrichten am Besten:

a. Z. W.'s Briefe a. e. Ungenannten (nach einer hschr. Bemerkung Varnhagens Peguilhen), 16 Nummern 1796-1806; vgl. Gubitz, Gesellschafter 1837 (Jan. u. Mai). Von Düntzer nicht benutzt.

b. Z. W.'s. Brief an Karl Regiomontanus (Pseudon. für K. F. Fenkohl, nach Meusels gelehrt. Teutschl. VII. B. p. 266) v. 25. März 1804. Übersicht über sein Leben seit dem letzten Zusammensein 1790. Blätter für litt. Unterhaltung 1827. Nr. I u. II. Ohne Angabe des Fundortes excerpirt v. Düntzer.

c. Hitzig i. s. Lebensabriss.

[6]) Recension ders. (wie Strodtmann, Briefe von u. an G. H. Bürger III. p. 242 Anm., meint von Bürger) in der Allg. Litt. Ztg. 6. Aug. 1789, p. 323.

eine aufklärungsfreundliche „Freiheitsode", in der es unter anderem heisst:

„War es der Kaiser, der stolz einst die Jnder beherrschte, Und im Pfaffengewand weinend sein Leben schloss, Oder Luther der Starke Der die Hyder Fanatik fällte" (Gubitz, Berühmte Schriftsteller der Deutschen II, p. 272). In seiner Vaterstadt Königsberg, dann in Warschau, wohin ihn seine erste Stellung als Kammersekretär führte, stürzte er sich in den tollsten Strudel des Lebensgenusses, schloss und löste nacheinander zwei Ehen, um eine dritte, die ebenfalls nur kurze Zeit währen sollte, einzugehen.

Die latenten religiösen Keime seines Innern haben sich erst in der zweiten Hälfte des Warschauer Aufenthaltes, im Ausgang der neunziger Jahre entwickelt. Als „armer bedrückter Mensch" [1]) „von allen Gattungen des Leidens und der Freude geschwächt" [2]) fühlte er sich, nach Inhalt und Ausfüllung seines leeren Daseins dürstete er. Da gewann ein Mann auf ihn Einfluss, den er selbst einen „wahrhaft grossen Dichter und Religiosen" [3]), Hitzig einen „Koloss" unter allen, die auf Werner damals bestimmend einwirkten, nennt, „den seine Zeit nicht genug erkannt hat, weil sein Schicksal wollte, dass überall, wo er seine Stimme erhob, Grössere als er gleichzeitig das Aehnliche auszusprechen suchten [4]): Johann Jakob Mnioch [5]). Der romantischen Schule fühlt er sich verwandt, war doch auch er in dem Schlegel-Tieckschen Musenalmanach für 1802 mit einem nach dem Urteil Wilhelm Schlegels vortrefflichen Gedicht vertreten „Hellenik und Romantik" [6]), das Leben und Tod, kontrastirend in antiker Form und antikem Geiste, dann in An-

---

[1]) Hitzig, a. a. O. p. 16. — [2]) Ibd. p. 39.

[3]) An Regiomontan. 25. März 1804. (Königsberg.) Bl. f. litt. U. 1827 p. 5.

[4]) Hitzig a. a. O. p. 9.

[5]) Daniel Jacoby Allg. Deutsche Biogr. XXII p. 36.

[6]) M.-A. für das Jahr 1802 her. v. A. W. Schlegel u. L. Tieck, p. 221.

schauung und Versmass der Romantik besang. Die „Mysterien der Natur, mit heiliger Phantasie und reinem Herzen" zu berühren, hatte er sich vorgenommen. Maurerische Ideen wurden durch ihn, den Dichter des „Maurerliedes" (1798), der „Vision" [1]) mit ihrem Gefühlsüberschwang, in Werner erweckt. Er trat in dieser Zeit der Loge „zum goldenen Leuchter" bei, wurde aber nicht durch sie befriedigt [2]). Erziehung des Menschengeschlechts durch Begeisterung und Enthusiasmus, Läuterung seines eigenen so tief gesunkenen Selbst durch eine hohe Aufgabe schwebte ihm dunkel vor [3]). Mit „jugendlich frischer Achtung und einem Herzen voll Liebe" [4]) lauschte ihm der damals neunzehnjährige Hitzig, sein und Hoffmanns späterer Biograph; an ihn, als er nach Berlin zurückgekehrt war, richtete Werner bekenntnisreiche Briefe. Die erweckten Ideen krystallisirten sich in Königsberg, wohin ihn 1801 die zunehmende Krankheit seiner Mutter rief, weiter durch das Studium der „Glaubens- und Kunstheroen" Fichte, Schleiermacher, Schlegel, Tieck [5]) und des „religiösen Kolosses" Wackenroder [6]). Gläubig versenkt er sich in Jacob Böhme [7]). Auch hierin eiferte er der romantischen Schule nach, Tieck war ein begeisterter Verkündiger des Philosophus teutonicus in Jena gewesen [8]); Novalis, sein schwärmerischer Jünger, rief Tieck zu [9]):

Du wirst das letzte Reich verkünden,
Was tausend Jahre soll bestehn,
Wirst überschwenglich Wesen finden,
Und Jakob Böhmen wiedersehn.

---

[1]) S. Schriften III. B. 1798/99. II. B. p. 67.

[2]) An Regiomontan. Bl. f. litt. Unterh. 1827, p. 12/13. Düntzer, a. a. O. p. 3.

[3]) Vergl. die Maurergedichte W. I, p. 87, 90, und das Ged. Phantasie p. 92 (alle 1798).

[4]) Hitzig, a. a. O. p. 9.

[5]) An Hitzig, 18. März 1801, a. a. O. p. 22, auch 26 u. 53.

[6]) An Hitzig, 18. März 1801, a. a. O. p. 54.

[7]) Hitzig p. 24.

[8]) Koberstein, Gesch. d. dtsch. Nationalliterat. IV, p. 772 ff.

[9]) M.-A. für 1802, p. 38.

Durch ihn lernt Friedrich Schlegel den Theosophen kennen, er feiert ihn in den „Ideen“ als „alten Helden deutscher Kunst und Wissenschaft“ [1]), Bernhardi nannte seine Kosmologie eine „mystische Epik“ [2]), bis ihm schliesslich eine neue Renaissance ward in dem Spätmystiker Franz von Baader [3]).

Ferner wirkte noch auf Werner Rousseau ein. Schon in den frühsten Gedichten von 1790 hatte er auf ihn ein Epigramm geschrieben [4]), seines Sterbetages gedenkt er 1802 in einem Sonett [5]), 1808 hält er seine Wallfahrt nach Meillerie [6]) und betet, „der discipulus Zacharias“ zum „heiligen Rousseau,“ dem „Flammenspiegel heiliger Minnen.“ Die „profession de foi du vicaire savoyard,“ der Kultus des Herzens, wie ihn Jean-Jacques im „Émile“ [7]) proklamirte, bot ja auch manche Anklänge an die romantische Religion. Völlig berührt sich mit ihm Schleiermachers Gleichgültigkeit gegen das äussere Bekenntnis [8]). Die Hauptsache ist die Religion, auf ihre Formen kommt es nicht an. Ganz im Sinne der symbolisirenden Auffassung alles Seins durch die Romantik ist es auch, dass alles für Rousseau Leben, Bedeutung gewinnt, unter seinen Händen zum Symbol und Ausdruck eines unnennbaren Gefühls wird [9]). Und Novalis, wie auch Werner hört man vorklingen, wenn er, Plato und die Gnosis erneuend, den Aufenthalt der Seele im Körper als Einkerkerung betrachtet. Besonders aber wird Werner an Rousseau das gefallen haben, was ihn vielleicht am meisten zur Romantik zog, was ihm, gewissermassen als Pendant zum Sinnenrausch, um ein feines Wort Grillparzers zu gebrauchen [10]), einen „Rausch des inneren Sinnes“ verhiess: jenes lösende, die Ichheit über-

---

[1]) Athenaeum III[1] p. 25.

[2]) Kynosarges I, p. 131.

[3]) Besonders seine „Vorles. über speculat. Dogmatik. 1828-1838. — [4]) Werke I, p. 14. — [5]) Werke I, p. 124. — [6]) Werke I, p. 175. — [7]) Émile L. IV.

[8]) Reden über die Religion. II. Rede über das Wesen der Religion.

[9]) Hagenbach, Kirchengesch. VI, p. 205.

[10]) Grillparzer, Werke I, p. 200.

windende Verfliessen in das Unendliche. Dass auch Rousseau ihm anhing, hatte er aus dessen Correspondance inédite gesehen, von der er, wie er an einen Freund schreibt[1]), im „Freimütigen" mit „einer schalen Kritik gelieferte Bruchstücke" gelesen hatte. Es handelt sich um Stellen aus den Briefen an Malesherbes[2]), wo es heisst: — — „Dann verlor sich mein Geist in der Unendlichkeit; ich klügelte nicht, ich philosophirte nicht: mit einer Art von Wollust fühlte ich, dass ich unter dem Gewichte dieses Universums erliege; mit Entzücken überliess ich mich der Verwirrung jener erhabenen Ideen; gern verlor sich meine Einbildungskraft im Raume, mein Herz fühlte sich zu bewegt in den Grenzen der Wesen — ich erstickte im Weltall — ich hätte mich zur Unendlichkeit aufschwingen mögen." —

Zu diesen litterarischen Anregungen, die schon für einen, wie Werner, angelegten Menschen Reizmittel zur geistigen Ausschweifung waren, kam noch der Umgang mit dem seltsamen Christian Mayr[3]). Er war geheimer Sekretär beim Minister Wöllner gewesen und hatte bei den Geisterbeschwörungen in Berlin 1791—95 eine Rolle gespielt. Jetzt wirkte er als Prediger in Königsberg. Eine höchst sonderbare Erscheinung: „Ein kleiner, krummer Mann, schielend, glatzköpfig, schwache Kinderbeine, auf denen ein breiter Rumpf und ausgedehnter Schädel ruhte, die Stirne hochgewölbt, vielfach von feinem blauen Geäder durchzogen, sein Gang schleichend"[4]). Zacharias Werner kongenial, war er das seltsamste Gemisch von Vernunft und Wahnsinn, Herzensgüte und Bosheit, Tiefsinn und Gemeinheit[4]). Alles erfasste Mayr materiell; beim Abendmal wollte er wirklich Fleisch und Blut hervorbringen. Alle Religionsceremonien mischte er (ein Vollstrecker jener Unterschiedslosigkeit der

---

[1]) 17. Okt. 1803. Gesellschafter 1837, p. 46.

[2]) „Der Freimütige" von Kotzebue 1803. No. 120.

[3]) Dorow, Erlebtes aus den Jahren 1790—1827. Lpz. 1845. III, p. 20. (Ueber M. und seinen Umgang mit Werner.)

[4]) Dorow a. a. O. (auch bei Düntzer ohne Angabe der Quelle citirt p. 31.)

Bekenntnisse), hörte oft an einem Tage des Morgens Messe auf seinem Angesicht liegend, predigte dann in der protestantischen Kirche und erteilte die Kommunion und endete den Tag mit Besuch der Mennoniten, der Herrnhutergemeinde, der Synagoge und der Freimaurerloge. Mayr hatte Werner Hoffnung gemacht, in einem geheimnisvollen Orden der „Kreuzbrüder“ aufgenommen zu werden, und ihn dadurch ganz gewonnen.

Im Bann dieser Geister bildete sich Werner ein völliges System aus, das er breit und umständlich in Briefen an den ungenannten Freund, an Hitzig und Regiomontanus vorträgt.

Strenge Teilung von Moral und Religion will auch er. Im Menschen sind zwei Grundkräfte thätig, die auf jene „beiden köstlichen Polarsterne hinweisen, Vernunft und Phantasie“ [1]). Vernunft giebt uns die Moral. In diesem Punkt ist Werner ganz Anhänger des kategorischen Imperativs [2]), seinem „gefleckten Charakter“ getreu den Kantianer und Mystiker in sich vereinend. „Phantasie lässt den Menschen sich als Teil des ihn umgebenden unendlichen Ganzen und (insofern als dieses Ganze entweder aus Gott geflossen oder Gott selbst ist) als Teil (wenn ich es plump sagen soll) der Gottheit fühlen“ [3]).

„Dieses Gefühl bis zur Anschauung (des Unendlichen) gebildet ist Religion. Diese ist also lediglich Gefühlssache, sie kann also weder demonstrirt werden, noch uns zum Pflichtbegriff bringen, und wird sie von aufgeklärten Pfaffen dem Pflichtenbegriff untergelegt, so heisst das ebensoviel, als ob Gefühle uns zu Handlungen treiben sollen. Eine religiöse Moral ist eine contradictio in adjecto“ [3]). In dieser Religion, die Anschauung

---

[1]) Gesellsch. 1837, p. 54 ff. Andere Stellen über Trennung v. Mora u. Religion. Hitzig p. 34; Bl. f. litt. Unterh. 1834, p. 1337. (An Scheffner.)

[2]) cf. Bl. f. litt. Unterh. 1827, p. 7. (An Regiomontanus.) Bei Düntzer p. 44: „Obgleich ich Poesie für keine Spielerei, für das heiligste Geschäft eines ganzen Lebens halte, so hat doch der kategorische Imperativ jetzt bei mir gleiche Rechte.“

[3]) Gesellsch. 1837, a. a. O.

des Universums ist, zeigt sich Werner als Anhänger Schleiermachers:

Die Idee eines Gottes in der Religion ist irrelevant[1]). Der Wunsch einer persönlichen Fortdauer irreligiös, da eine isolirte Fortdauer, die nur ein Wunsch des Egoismus sein kann, sich nicht mit dem Aufgehen ins Universum verträgt. Schliesslich hat Werner die Gleichgültigkeit gegen das äussere Bekenntnis: jede religiöse Ansicht wird tolerirt. „Man kann für den Katholicismus eintreten, ein anderer indische Mythen aufstellen, die in jedem Grundwesen Mann und Weib zugleich und also die Ideen der alles belebenden Liebe aufgestellt haben, ein Dritter zünde meinetwegen mit den Parsen das Feuer an.“

Um das Unendliche anschauen zu können, muss ihm aber zuvor eine Gestalt gegeben werden, „und diese Gestalt des Unendlichen ist das Schöne und die Gestaltung des Unendlichen ist die Kunst“ [2]). So sehen wir denn Werner völlig als Anhänger jenes romantischen Evangeliums, das in der Einleitung dargestellt ist. „Des Herrn Kraft ist Kunst und Religion“ [3]), „der Religiose der echte Dichter“ [4]).

Werner geht aber noch weiter, ein „übersinnlicher, sinnlicher Freier“ um das Unendliche predigt er eine wollüstige Askese. Jene Idee des Aufgehens und Verfliessens der eigenen Persönlichkeit hängt ja eng mit dem ersten Gesetz des Quietismus zusammen, mit der Ertötung des eigenen Willens, dem Aufgeben folgt das Aufgehen, dem „Stirb“ das „Werde.“ Dieser Process, so sagt Werner[5]), symbolisirt sich schon hier in der Liebe, bei der ja auch eine Hingabe, eine Art Opferung des Ich stattfindet, um in einem Anderen aufzuleben, seine Vollendung aber (und dies ist ganz pathologisch) erfüllt sich im Tod. Der

---

[1]) Gesellsch. 1837, p. 62, 63 für diese und die folgenden Stellen. Aehnliches bei Hitzig p. 23, 25.
[2]) Gesellsch. 1837, p. 87.
[3]) An Hitzig 18. März 1801. Hitzig p. 17. — [4]) Ibd. p. 18.
[5]) Gesellsch. 1837, p. 58.

Liebesgenuss kann nur wenige Augenblicke das gewähren, was der Tod verheisst; dieser ist die Erfüllung der Liebe und „ganz gewiss das Non plus ultra der Wollust“ [1]). Noch stärker drückt Werner diesen Gedanken in einer gleichzeitigen Briefstelle an Regiomontanus aus: — „die Verwesung, die uns dem Unendlichen wiedergiebt, indem sie uns mit ihm vereinigt, muss mit Sehnsucht gewünscht werden“ [2]). So ist für ihn „Kunst, Liebe, Tod jedes in seiner Art Mittler, beinah Synonyma, die uns ins Universum, aus dem wir genommen, für das wir da sind, wieder mit mütterlichen Händen versenken“ (Gesellsch. 1837 p. 62—63).

Ein näheres Eingehen auf diese Ideen, auf ihr Erscheinen bei anderen Denkern und Dichtern, vor allem bei Novalis, den Werner übrigens erst spät kennen gelernt hat, sei bis zur Besprechung ihrer dichterischen Ausgestaltung aufgespart.

Seine Gefühlsreligion nennt Werner selbst den „idealisirten Katholicismus“ [3]); darum braucht man jedoch noch nicht an so frühzeitige Konversions-Gelüste zu denken, denn Wernern war der bestehende Katholicismus zu dieser Zeit ebenso verhasst, als der Protestantismus [4]). Freilich mussten ja die phantastischen Formen des katholischen Kultus, seine Kunst- und Schönheitsandachten vor den Bildern der Madonna, dem symbolischen Bedürfnis mehr entgegenkommen, als die schlichteren der protestantischen Kirche,

---

[1]) Gesellsch. 1837, p. 58.

[2]) 25. März 1804. Bl. f. litt. Unterh. 1827, p. 7; bei Düntzer p. 44.

[3]) Hitzig, p. 29.

[4]) An Scheffner 11. April 1805. Ich fange nur gleich damit an, dass ich, wie Sie, als Mensch den jetzigen Katholicismus aufs äusserste perhorresziere und verabscheue. Er ist so tief gesunken, dass kein redlicher Mensch mit ihm gemeinschaftliche Sache machen kann. Alles will ich werden, nur nicht katholisch unter Leitung der jetzigen Schurken und Dummköpfe, die sich für Hüter des Heiligsten ausgeben. Ich musste Ihnen diese bei Gott und Ehren aufrichtige und wahrhafte Erklärung im Voraus thun, und könnte ich anderer Meinung sein, so wäre ich entweder als Dummkopf Ihrer Teilnahme oder als Schurke Ihres Wohlwollens unwert.“ Bl. f. litt. Unterh. 1834. No. 283. — Andere antikatholische Stellen: Gesellsch. 1837, p. 54. Teichmanns Litterar. Nachlass p. 310.

die von einem Bunde mit den Künsten wenig wissen wollte; gleiche Anziehungskraft besass aber ebensogut auch, wegen ihres kontemplativen Charakters, die religiöse Weisheit der Inder [1]).

Indifferenz des Bekenntnisses war ja jetzt noch die Losung; die Romantiker fühlten überhaupt nicht das Bedürfnis, sich einer der bestehenden koncessionirten Gemeinschaften anzuschliessen, dies kam erst später, als ihnen im uferlosen Meer ihrer Spekulation vor der eigenen Gottähnlichkeit bange ward.

Der neuen Religion, deren theoretische Verkündiger er so stürmisch begrüsst, beschloss nun Werner, den übrigens nicht zum wenigsten auch Ehrgeiz lockte, praktisch zu dienen. Er wählte sich die Bühne als Kanzel (der erste unter den Romantikern, der das Drama als Lehrgedicht benutzte, denn die vorausgegangene „Genovefa“ Tiecks (1799) will ja durchaus keine „Predigt“ sein) und trat als didaktischer Dramatiker in den „Söhnen des Thals“ auf. In diesem Stück, das, aus zwei Teilen bestehend, 1800 in Warschau begonnen, 1803 in Königsberg vollendet wurde [2]), wendet er sich an die ganze Menschheit, speciell aber wollte er, wie er später an Iffland schrieb [3]), der ihm „innigst verbündeten Gesellschaft“, den Freimaurern, die eben jenes Ideal der Erwärmung der Welt durch Enthusiasmus ihm nicht zu verwirklichen schienen, ein „Lehrgedicht“ geben. Hieraus und aus dem Vorhergegangenen wird die Tendenz des Dramas leicht verständlich, die der Dichter selbst in seiner schnörkelhaften Schreibweise Hitzig, dem Freund im „anderen Bethlehem“ [4]), nämlich dem durch das neue Evangelium begnadigten Berlin, von Königsberg aus formulirt [5]): „Der Sieg des geläuterten Katholicismus mittelst der Maurerei über

[1]) In der „Lucinde“ und in den Aphorismen des Athenaeums wird sie gepriesen.

[2]) I. Aufl. Berlin bei Sander I. Teil 1803. II. Teil 1804.

[3]) Warschau 4. Aug. 1804. Briefwechsel zwischen Iffland und Werner in Teichmanns Litterar. Nachlass, p. 292.

[4]) Königsberg 18. März 1801. Hitzig, a. a. O. p. 22.

[5]) Königsberg 28. Okt. 1802. Hitzig, a. a. O. p. 40/41.

den in seinen Grundsätzen zwar ehrwürdigen aber dem Menschengeschlecht, qua talis nicht angemessenen, durchaus prosaischen Drang eines durch keine Phantasie begränzten Kriticismus", oder mit anderen Worten: über egoistische begeisterungsarme Aufklärung. Zwei Gruppen brauchte Werner zur Darstellung beider Richtungen. Der Gedanke an die der Reform bedürftige Maurerei brachte ihn auf den Templerorden. Aus diesem sollte ja — eine weit verbreitete, jetzt aber durch die Geschichte zurückgewiesene Ansicht, die auch Lessing andeutend im 4. Freimaurergespräch vertritt und Nicolai wenig beweiskräftig ausführt[1]), auf die gestützt der schottische Kronprätendent Karl Eduard sich als erblichen Grossmeister des Maurerbundes betrachtete[2]) — die Maçonnerie hervorgegangen sein, durch die dem französischen Gewaltakt entronnenen Mitglieder der „heiligen Gemeine" im Norden Britanniens aufgerichtet. Der „geläuterte Katholicismus", der sich über den gesunkenen, gefühlserstarrten Orden erhebt, stellt sich in einem Geheimbund dar, „das Thal" genannt. Es tritt das Erbe der in Leben und Litteratur des 18. Jahrhunderts so üppig blühenden unsichtbaren Logen[3]) an, die wir in den heiligen Hallen Sarastros unter den Klängen Mozartscher Töne, auf dem „ideellen Montserrat" der Goethischen Geheimnisse im Symbol des rosenumwundenen Kreuzes, im Turm der „Lehrjahre", der wie der „Sankta Casa heilige Register" das Leben der Jünger angefangen und beschlossen birgt, im Isistempel der „Lehrlinge von Sais" Erkenntnis und Erfüllung begehren sehen.

Das „Thal" sollte die Wernersche Idee von der „Kirche" verkörpern. Entsprechend der parenthetischen Bemerkung

---

[1]) „Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht worden, und über dessen Geheimniss; nebst einem Anhange über das Entstehen der Freymaurergesellschaft." Berlin u. Stettin 1782. cf. dazu „Historische Zweifel" von Herder (Deutscher Merkur 1782, p. 224-255).

[2]) Alfred de Reumont, die Gräfin Albany. 1860. Bd. I, p. 239.

[3]) Erich Schmidt, Lessing II, p. 583.

Friedrich Schlegels, als er Dorotheen gegenüber von Religion spricht[1]), fügt Werner der Bezeichnung „Kirche“ ein „sit venia verbi“[2]) bei. Er versteht darunter eine „Verbindung der Besseren (d. h. solcher, die vom Sinne für das Höchste: Religion, Moral und Kunst entflammt sind), um der Menschheit diesen Sinn, den Sinn (die Fassungskraft) für Religion zu geben“[3]). Ihre Hauptaufgabe (und dies ist für alles folgende zu beachten) besteht darin, dem „den Einzelnen vom Einzelnen und das Volk von den Völkern isolirenden egoistischen Zeitgeist“ entgegenzuarbeiten, von der Ueberzeugung durchdrungen, dass „jeder bloss Teil des Universums (und nichts mehr) ist“[4]) oder wie es an einer anderen Stelle heisst: „ein Strahl der Gottheit, ergossen um einen Punkt des Universums zu beleuchten, zu erwärmen, zurückfliessend, wenn dies Geschäft vollbracht ist“[5]). Die „Kirche“ soll durch die „isolirten Staaten ein Verbindungsband ziehn, den Sinn für Religion“, natürlich, wie wir uns nach dem Vorausgeschickten denken können, nicht für ein specielles Bekenntnis, sondern Sinn für das Unendliche und das lebendige Gefühl, dass man nur Teil desselben und nur für dasselbe da ist. Jeder wäre, wie Schleiermacher meint, Priester, jeder Glied der Gemeinde[6]).

Bei der dichterischen Ausgestaltung dieser Ideen, die für Werner natürlich die Hauptsache war, lag es ihm selbstverständlich ebensowenig, wie z. B. Lessing beim Nathan daran, ein historisches Schauspiel vom Untergang des Tempelordens zu schreiben. Ihm war der geschichtliche Stoff nur ein Sekundäres, nicht Selbstzweck, sondern Mittel, Einkleidung zum Verkünden seiner Ideen — „Jene reinen Seelen, für die mein Lied erklang — sie wissen es, dass ich der Fabel Maske nur geborgt, damit das Heilige, das sie versteckt, nicht ganz entblösst dem fremden Auge dasteh’“[7]). Die Quellenuntersuchung

---

[1]) cf. oben p. 9 u. Athenaeum II[1], p. 12.

[2]) Gesellschafter 1837, p. 72. — [3]) Ibd. 1837, p. 54. — [4]) Ibd. 1837, p. 63. — [5]) Ibd. 1837, p. 79. — [6]) Ibd. 1837, p. 66.

[7]) Epilog zum ersten Teil, 1. Aufl. Berlin 1803, p. 315.

darf unter diesen Umständen keinen grossen Raum beanspruchen. Zudem ist sie sehr einfach, da der Dichter selbst an den betreffenden Stellen seine Gewährsmänner nennt. Aus ihnen hat er hauptsächlich die Realien zu seiner Darstellung geschöpft, Ausgestaltung und Charakteristik der Personen ist im Wesentlichen sein eigen. Ceremoniel und Ordensritus vermittelte ihm Münters Statutenbuch des Ordens der Templer[1]). Für den Process gegen die Templer dienten ihm[2]) die von „Hrn. Moldenhauer gesammelten Akten über den Inquisitions-Process der Tempelherren, mit Hinsicht auf Dupuys, freilich oft partheiische Nachricht“[3]). Manches Anekdotische aus der Geschichte der Templer, die Episode aus dem Sturm von Akkon[4]), Intriguen Philipps v. Frankreich [5]), lieferten Karl Gottlob Antons Versuch einer Geschichte der Tempelherren[6]) und M. J. (eune), „Histoire critique et apologétique de l'ordre des chevaliers du temple de Jérusalem“[7]). Anton parallelisirte übrigens, wie es Werner in der Schlussbemerkung zu seinem Werke that[8]), auch die Aufhebung des Tempelordens mit dem des Jesuitenordens (1773). — Aehnlich wie zu den Quellen erledigt sich das Verhältnis zu anderen Templerstücken. Diese suchen ihren Hauptzweck darin, ein historisches Faktum poetisch darzustellen, während, wie ja auseinandergesetzt ist, unser Drama eine ganz andere Absicht hat.

So stellen z. B. Les Templiers von Raynouard[9]) mit hauptsächlicher Benutzung des Dupuyschen Werkes den in Paris

---

[1]) Berlin 1794. (K. B. Pf. 9750.)

[2]) S. d. Th. A. T. 1. Aufl. Berlin 1803, p. 27, Anm.

[3]) Moldenhauer, Process gegen den Orden der Templer, Hamburg 1792. (K. Bibl. Pf. 9370.)

Dupuy, Histoire de l'ordre militaire des Templiers, Bruxelles 1751. (K. B. Pf. 8640.)

[4]) S. d. Th. A. T. p. 93. — [5]) Ibd. S. d. Th. II. T. p. 71.

[6]) Leipzig 1779/81. 1. u. 2. Aufl. Pf. 8706 u. 8708.

[7]) Paris 1789. Pf. 8734.

[8]) S. d. Th. A. T. p. 423.

[9]) Paris 1805; deutsch von C. F. Cramer. Leipzig 1806.

spielenden letzten Akt der Ordenstragödie dar; von einem übergeordneten Geheimbunde ist keine Rede.

Um uns nun dem Wernerschen Werke selbst zuzuwenden, so müssen wir von dem ersten Teil desselben allerdings bestätigen, was der Dichter selbst von ihm gesagt hat, dass „die Haupttendenz in ihm nur schwankend ausgedrückt sei“[1]). Dieser erste Teil, „Die Templer auf Cypern,“ ist ja, wie bereits früher angegeben, noch in Warschau 1800 zum grössten Teil entstanden, die eigentlich romantischen Anregungen hat aber Werner erst in den nächsten Jahren in Königsberg empfangen und sie dem zweiten Teil, den „Kreuzesbrüdern“, zu Gute kommen lassen. In den „Templern auf Cypern“ ist also noch wenig Mystik, doch auch das Aufklärerische, Deistische, der „Kriticismus“, der die Haupteigenschaft des gesunkenen Ordens sein sollte, ist nicht gar so sehr in den Vordergrund getreten; man erhält mehr das Bild eines überhaupt entarteten Ordens, wie es z. B. Schiller für die ersten Scenen der „Maltheser“ plante. Gleich im Anfang wird durch Vorführung der verschiedenartigsten Naturen der Bruch der drei Gelübde veranschaulicht. Da ist Völlerei, Trunksucht, Intrigue, die vor nichts zurückschreckt, vertreten durch den feisten, salbungsvollen, augenverdrehenden Kapellan, Ketzerei, schnöde Geldgier und Treulosigkeit in dem Exprior von Montfaucon und Noffo von Noffodei, Genusssucht in dem Lebemann und Stutzer Charlot, der sich mit dem Kapellan in anzüglichen Gesprächen gefällt und in dem neuen Bruder, der beim Orden eintrifft, ein „Wild“ sieht, das ihnen „ins Garn“ gerannt ist. „Er hat Moneten, die uns in süssem Cyper fliessen sollen.“ Ohne Verständnis für die grossen Zwecke des Ordens, thun sie nur widerwillig ihre Pflicht. „Ich wäre froh, den Mantel zu verlieren“ sagt Charlot, und ein anderer Templer, Gottfried von Salza, erwiedert: „Ich auch, man hat hier nichts als Plackerei. Gut, wer sein Schäfchen auf dem Trocknen hat.“

---

[1]) An Hitzig 28. Oktober 1802. Hitzig a. a. O. p. 40.

Der alte Grosskomthur Hugo von Villars, der noch die Tage des Glanzes gesehen, ein Mann der rauhen Tugend mit weichem Herzen, bricht schmerzdurchbebt diesen Gesellen gegenüber in die Worte aus:

„Sieh dieses Volk an Ehr und Züchten bar.
'S ist heut Kapitel; und der läuft zur Jagd,
Der alfanzt sich mit bunten Schranzen-Schnörkeln,
Und der begafft, wann es zur Kirche geht,
Statt unsers Herrgotts, junge Fraun und Dirnen."
— — — — —
„Das sind die Armut, Keuschheit, Obedienz
Die Ihr aufs Evangelium beschworen."

Kein Ideal, keine Begeisterung haben diese dumpfen Massen; nur einen Götzen, den Egoismus.

Die Prüfung der Neophyten mit ihrem abenteuerlichen Ceremoniell (in dessen Ausmalung Werner schwelgt), mit den Skeleten, die Schwert und Palme tragen, dem schlangenumwundenen Baffometuskopf, der Verlesung der „Mär von dem gefallenen Meister", der die Steine des Tempels um Gold dahingegeben und den Herrn betrogen, der Ueberschreitung des Kreuzes („Nicht deines Meisters Kreuz, das blutige: Sein Afterbildnis nur! —"), schliesslich der Verkündigung der Tempelweisheit unter Erscheinen des blutigen Johannishauptes auf der Schüssel: „Aus Blut und Dunkel quillt Erlösung," hat längst seine wahre Bedeutung, den Nichtwissenden im symbolischen Gewand ewige Wahrheiten zu lehren, verloren. — Ueber die Templer waltet als Grossmeister ein Mann, der keinen Teil an den groben Verirrungen seines Ordens hat, eine menschlich äusserst liebenswürdige Persönlichkeit; in Knechtsgestalt, wie wir ihn bei seinem ersten Auftreten sehen, und in der Würde des Meisters vom Stuhl gleich ehrfurchtgebietend, von strengster Pflichttreue, einfach und schlicht in den eigenen Bedürfnissen, versöhnlich und mild. Mit einem Blick gewinnt er sich alle Herzen, mit dem Blick, der dem des „Heilgen aus der Stephanuskapelle" gleicht. Aber sein „warmes Leben rinnt an der kalten Verstocktheit" seiner Jünger, die, wie er schmerzlich sagt, „die Menschheit opfern, um nur ihr eignes

kostbares Selbst vor Lüftchen zu bewahren;“ sein „grosses volles Herz,“ dies „arme unverstandene,“ das „der Meisterharnisch nur schlecht verdeckt,“ hat sich in diese „wüste Steppe verirrt.“ Und sein Blühen ist von Reif dieser „frosterstarrten Zeiten“ getroffen. Molay ist resignirt, seine Hände und Füsse regen sich nach wie vor, aber sein Herz ist müde und matt geworden. Entsagungsvoll klingt sein Wort zu dem Neophyten Franz von Brienne, den der Wissensdurst nach tiefster Wahrheit in den Orden getrieben hat: „Du Armer, klang auch dir Sirenensang?“ Hierzu kommt was für den zweiten Teil wichtig, aber ebensowenig genügend vom Dichter accentuirt ist, als der „Kriticismus“, — dass der Grossmeister den Mysterien abgeneigt ist: er will die Lehren nicht in Bildern und Symbolen, sondern ohne Vorhang, hüllenlos, und als er beim letzten Kapitel die geheimen Schriften des Ordens verbrannt und das Mumienhaupt, das für die Baffometscene diente, in die Erde gesenkt hat, sagt er:

„Ich liebe diese Rätsel nicht — sie sind
So rein ihr Ursprung, manches Missbrauchs Quelle,
Dem ich im nächsten Generalkapitel,
Nebst andern gleicher Gattung steuern will.“

Der herbste Schmerz für Molay ist, dass er den besten der Ordensritter, seine Hoffnung und seinen Stolz, ausstossen muss. Robert d'Oredin, der den egoistischen und materialistischen Genossen uneigennützige, ritterliche Gesinnung und ein heilig glühendes Herz entgegensetzen kann, der ihrer Afterweisheit sein hohes Ziel vorhält:

„Sei dies ein Traum — ich glaub, es ist nichts bessers,
Und dennoch geb ich ihn um eure Wahrheit
Um euren freudenlosen Himmel nicht. —
Hat auch der Meister sich umsonst geopfert:
Doch blut ich lieber für den schönen Traum
Um nicht in eurer Wahrheit zu verdürsten.“

hat sich durch stürmischen Jugenddrang hinreissen lassen. Aehnlich wie der Drachentöter von Rhodus leistet er, indem er, statt die Wache zu beziehen, den tunesischen Kaper einfing, durch ein

kleines Vergehen dem Orden einen grossen Dienst, aber nicht nimmt er, wie der Johanniter, die Vorwürfe seines Oberen, hier des Komthurs Hugo, demütig hin, sondern braust in überschäumender Wildheit gegen den väterlichen Freund auf und reisst ihm, als dieser gleichfalls erhitzt ihn eine „Memme“ nennt, die nicht den Mut besitze „die eitle Ruhmsucht unters Joch der Pflicht zu zwingen,“ die „heilige Schnur vom Mantel.“ Und Molay muss, ohne den Brutus spielen zu wollen, sein Gefühl der strengen Satzung unterordnen und, trotz der Bitten des alten Komthurs, seinem Lieblingssohn das Templerkleid nehmen. Sein Abschiedswunsch aber ist, wie in einer Ahnung der Zukunft:

„Sei eingedenk der grossen Kräft' in dir!
Sie sind Beruf zu grossen, hohen Pflichten —
Der Ew'ge will kein Samenkorn vernichten!“

Der inneren Zerrüttung des Ordens, der in Robert seine beste Kraft verliert, gesellt sich nun auch drohende Gefahr von aussen.

Philipp der Schöne von Frankreich und der Papst laden den Orden vor den heiligen Stuhl nach Poitiers, „dort einen neuen Kreuzzug zu beraten.“ Doch die „Teufelsfratze guckt ganz sichtbar zur Kutte heraus,“ Molay fühlt die eigentliche Absicht, er weiss, dass Krone und Klerisei nach den Schätzen der Templer lüstern sind und dass Gehorsam der Vorladung gegenüber gleichbedeutend mit Tod und Verderben sein wird. Er hält es für pflichtvergessen, dem Ruf zu folgen und seine Brüder der habsüchtigen Willkür auszuliefern, er ist

„Für festen Mannssinn in gerechter Sache,
Für das, was der Moment, die Pflicht gebietet,
Für offnen Kampf.“

Das Kapitel in blinder Verkennung überstimmt ihn, trüben Blickes sucht er Trost an der Brust des alten Freundes Philipp, des verbannten Herzogs von Anjou, der, ein Opfer königlicher Gewaltthat, im Templerhause auf Cypern ein Asyl gefunden, dort als Servient und Gärtner lebt, Pflanzen und Blumen in ihrem Blühen und Vergehen mit dem Auge des Lebensphilosophen,

der leidend viel gelernt, betrachtend. Vor ihm schüttet er das übervolle Herz aus:

„Dass sie mich nicht erkennen, dass sie mich
Verschmähen, dass sie von allem dem nichts wissen,
Es gar nicht ahnden wollen, was — verzeih's
Dem aufgeregtem Herzen! — welche Opfer
Ich unserm heil'gen Endzweck freudig darbot,
Das — Gott ist jetzt mein Zeuge! — das verschmerz ich. —
Allein, dass sie bei hellem Tage sich
Die Augen blenden, es nicht sehen können,
Nicht wollen, was der Menschheit, deren Rettung
Sie sich gewidmet, jetzt allein nur not thut:
Das quält mit tausend Martern meine Brust." —

Doch da der Orden beschlossen hat, so ist Molay pflichtgetreu bereit ihm zu folgen, sei es selbst in den Tod. Und trotz der Warnung des Johannitergrossmeisters Fulco v. Villaret, der, ebenfalls nach Frankreich beschieden, dem bedenklichen Ruf nicht folgt, trotz zweier Vorzeichen, der Erscheinung von Molays lang verschiedenem Oheim Eudo im Pilgergewand, dessen dumpfmonotoner Sang zur Laute von Flammen und Tod raunt, der kreischenden Prophezeiung einer tollen Klausnerin, die den vom cyprischen Strande für immer Scheidenden als letztes Valet nachruft:

„Seht ihr die Flammen über seinem Haupt?
Hört ihrs in Lüften wimmern: Molay! Molay! —
Von ihren Mänteln lecken Gluthen — hu!
Zeuch hin, zeuch hin, zeuch hin zum Hochgericht!"

geht es nach Paris. Während der Meister und die Templer unter Flöten- und Harfenmusik das Schiff besteigen, das sie ins Verderben führt, lässt Werner über den sechsten und letzten Akt des ersten Teiles den Vorhang fallen. Von der Wirksamkeit des geheimnisvollen übergeordneten Bundes haben wir in diesem ersten Teil, der dem Umfang nach sich allerdings wie der zweite „ein dramatisches Gedicht" nennen darf, inhaltlich betrachtet jedoch nur den Rang eines Vorspiels einnehmen kann, wenig gehört. Einmal wird, in geheimnisvoll andeutender Weise, darauf hingewiesen. Zu Robert, der eben aus dem Orden gestossen ist, der in weltlicher Rittertracht noch vor dem Scheiden

den Meistersaal aufgesucht, wehmutdurchschauert von den Marmorbildern der Ordensstifter Abschied zu nehmen, tritt ein Jüngling in hellblauem Gewande und giebt ihm einen seltsam gesiegelten Brief in seiner Muttersprache, schottisch, geschrieben, des Inhalts, dass er „kein Tempelherr und doch des Tempels Hüter vor vielen auserwählt“ sei; er soll an einem bestimmten Tage zu Paris am Tempelturm das „rote Kreuz aus Flammen retten.“

„Form und Farbe sind wandelbar; doch ewig ist der Urstoff.
Wir harren dein im grünen Friedensthale
Wo auch der königliche Leu verstummt.“

Weniger mystisch ist die zweite Stelle, die auf den Bund anspielt. Als Molay bei der Versenkung des Baffomethauptes in die Erde von dem ältesten Ritter gefragt wird, ob ihm zu diesem „grossen Schritt auch Vollmacht ward,“ antwortete er: „Was ich thue, will ich im Thal vertreten.“

Dass die Vorbereitung auf die für den zweiten Teil so wichtige Gesellschaft viel zu kurz gekommen sei, merkte Werner dann auch selbst, und machte seinen Fehler gut in der zweiten, durchgängig verbesserten und vermehrten Auflage (1807). Sie ist in Berlin, wohin der Dichter von Warschau gekommen war, verfasst. Das „Kreuz an der Ostsee“, die „Weihe der Kraft“ waren schon geschrieben, er hatte seinen dramatischen Blick geschärft, aber auch seine mystischen Neigungen weiter ausgebildet. Ihren Niederschlag spürt man auch deutlich in dieser neuen Ausgabe der Templer auf Cypern. Das Thal ist unter ihnen schon durch zwei geheimnisvolle Wesen vertreten, die aus nur schemenhaft skizzirten Gestalten der alten Fassung herausgewachsen sind, aus dem harfenspielenden Geiste Eudo und der wahnsinnigen Klausnerin. Diese ist hier zu einer vierzehnjährigen christlichen Anachoretin geworden, Astralis (auch unter dem Namen Astralon), einer spiritistischen Schönheit, die wir uns am besten unter einer Gestalt des Gabriel Max, etwa des Gretchens oder der Astarte vorstellen können. Sie ist ge-

sendet, dem „starken“ Robert, dem das Thal die höchste Aufgabe zugedacht, die Weihe der Kraft zu geben:

„zu glühn mit ihm, in dem, der All ist
durch Schönheit zu sühnen den Sohn der Kraft.“

Sie gleicht den von der Gottesminne verwundeten Dichterinnen der Mystik des Mittelalters, ihre Sprache den liebessiechen Lauten der „vor Liebe sterbenden Maria“[1]) oder der Maria Magdalena aus Friedrich Spees „Spiegel der Liebe“[2]). Es liegt darüber eine so wollüstige Mattheit, ein hinsterbendes Schmachten, das um so fieberhafter anmutet, weil es immer der Befriedigung entgegenbebt, Befriedigung aber nie erlangen darf. Die verhaltenen Gluten strömen dann um so brünstiger in Gebeten aus, die sie zu Horus und Isis sendet, da sie, aus dem fernen Osten kommend, stets vergisst, dass „hier zu Land des Thales Meister Christus heisst.“ Der Thalbund hat ja eben auch das Credo der romantischen Theologie: Name und Bekenntnis ist Schall und Rauch, und passt sich bei seinen Missionsfahrten dem Kultus eines jeden Volkes an.

Noch eine andere wichtige Hindeutung auf eine Lehre des Thals, die gnostischer Weisheit entnommen ist und bei Besprechung des zweiten Teils ausführlicher zu behandeln sein wird, findet sich gleich in der ersten, übrigens dramatisch äusserst lebendigen und frischen Scene der neueren Auflage. Astralis tritt unter die zur Frühmesse eilenden Ritter und Kleriker, sendet ihr Gebet zu „der Liebe Dornenthron,“ munter arbeiten indessen Bauhandwerker an der neuen Sakristei, im Anschluss an ihre Arbeit vom Meister Molay plaudernd, junge Ordensknechte ziehen singend vorbei, und Astralis sucht mit den Blicken Robert; als sie ihn nicht findet, spricht sie leise vor sich hin:

„Hält eine Krankheit liebend ihn umfangen?
Wie, oder hat der Tod ihn schon verwandelt?“ —

---

[1]) Uebers. v. A. W. Schlegel im Musenalm. 1802.
[2]) „Trutznachtigall“ p. 53. Ueber Werners Speelektüre cf. eine Briefstelle aus d. Jahr 1807, Hitzig a. a. O. p. 112 Anm.

Endlich kommt er, er will zur Jagd, da tritt sie ihm entgegen und spricht seltsam visionär:

„Akazien, Rosen glühen
Am Isis- und Marienbilde wieder,
Du kommst — nicht war? — Dich lockt der Glanz
vom Morgen! —“

Und dann enteilt sie zum Meerufer, wo sie mit Eudo in einer Klaussnerhütte lebt[3]. Wir werden in dieser Scene ganz genau in ihr Heimwesen und ihre Mission eingeweiht. Eine mystische Idylle thut sich auf, ein Liebesmahl wird zwischen beiden gefeiert mit Speiseopfer und Friedenskuss. Astralis begiesst die Blumen und bekränzt das „Isis- oder Marienbild.“ Eudo spricht vom Orden:

„Das blut'ge Kreuz muss Todesnacht umhüllen,
Dass strahlend einst zu neuem Sein erwacht,
Was noch gebrütet wird im Thal, dem stillen.“

Dann wendet er sich zu Astralis und erzählt ihr von Robert; der Tempelbund hat thatenlos geschwelgt und das „Licht enthüllt,“ „er muss untergehn und Molay selber die Verwandlung seh'n.“ Ihn zum Opfer zu bereiten ist Eudo von den Thalbrüdern gesandt, sie aber soll

„den kühnen Robert leiten
Zum Thatenfeuer an der Liebe Band,
Entreissen sollst du dem Gewühl der Zeiten
Den Meisterstab für des Geliebten Hand:
Dazu bist Du vom Thale auserkoren. —
Er naht, sei stark, gedenk was du geschworen! —

Und Robert zieht es hin zu den Palmen am Meeresstrand, als ihm Charlot berichtet, dass der tunesische Kaper nahe bei der Klaussnerhütte vor Anker gegangen ist (eine geschickte Verschmelzung von Motiven der ersten und zweiten Auflage) entringt sich seinen Lippen ein verräterisches „Da! —“, er stürzt fort, „ohne Geheiss und Ordre.“ So ist also hier die gesetzwidrige Handlungsweise des vom Thal „vor vielen Auserwählten“ weit über die Sphäre gewöhnlicher Abenteuersucht

---

[1]) II. A. 1. Sc. Werke Bd. IV. p. 43.

hinausgehoben. Er verstösst gegen die Satzung der Templer, um, ohne es zu wissen, der Sendbotin des Thals ritterliche Hülfe zu bringen. Sie braucht dieselbe natürlich nicht, und als er ihr grüssend naht, spricht sie: „Noch hast du Zeit zum kämpfen," sie nimmt ihm den Helm ab und löst ihm das Haar. In dem sich nun entspinnenden Liebesgespräch zittert der Ueberschwang seelisch-sinnlicher Leidenschaft. Robert klagt:

„Seit jenen sieben Morgen, als ich dich hier gefunden,
Hat mich aus deinen Augen ein süsses Weh umwunden,
Den Lebenshauch der klingend aus Wald und Wolken schallt
Entsog ich deinen Lippen, nur du bleibst streng und kalt! —"

Astralis aber weist auf die Palmenblüten, die in Farben, Düften möchten ineinander fliessen, doch „nur blühen sollen sie und nicht geniessen! —" Dann aber strickt sie wieder die Arme um ihn: „Rein glänzt die Mutter-Jungfrau und spendet Gluten doch! —" Da reisst sich Robert los, der Schwur des Templers mahnt ihn, seine Leute eilen heran: „Ritter, die Türken", er stürzt fort. Sie will ihm nach, da ertönt Eudos Stimme, streng und mahnend: „Astralis," wie festgebannt steht sie und flüstert: „Sie zieht ihn, wie mich, die gewaltige Macht, in Blut und Nacht. —" Dem Eingekerkerten erscheint sie und mahnt ihn in einer traumhaften Scene zu Thaten, „sich selbst zu opfern ohne Ruhm und Lohn, seiner harrt das Thal und Astralon."

Und zum dritten bringt sie ihm im Jünglingsgewand das Schreiben des Thals. Schliesslich erscheint sie noch einmal beim Abzug des Ordens im gelben härnen Gewande einer Büsserin, wildflatternden Haares, ein „glühendes Kruzifix in Form eines Richtschwertes in der Hand," und ruft in zerschmetterndem Tone jenen schon oben citirten unheimlichen Reisegruss über den scheidenden Molay und die Seinen. Viel wirkungsvoller ist auch jetzt das Mitternachtslied von Flammen und Tod, das dem Meister gesungen wird, in Eudos, des Thalabgeordneten, Munde, als in dem des farblosen Harfengreises der ersten Fassung, bei dem wir uns nicht viel denken konnten. So ist durch manches Neue — auch die Scene der Wissenden,

in der die geheimen Bücher des Ordens verbrannt werden, ist mystischer und ausdrucksreicher geworden durch die Stelle des Kindes, welches das Thal nennt: es ist die Liebe, und auf die Frage: was heisst das, antwortet es lallend, wie wenn eine fremde Stimme aus ihm spräche: „Ich — in mir — wir sind — das Sein!“ — so ist also durch alles dies, gerade weil nie etwas direkt und ohne Schlüssel Verständliches gesagt, sondern immer nur vordeutend auf etwas geheimnisvoll Kommendes, einem Grosskophta, der alle Rätsel lösen wird, hingewiesen ist, ein dämmerndes Zwielicht über die etwas nüchterne Historia der ersten Fassung gebreitet und eine geschickt spannende und Stimmung machende Ouverture für das Mysterium des zweiten Teils gegeben.

Ein Summarium der „Kreuzesbrüder", wie Werner seiner Tragödie zweiten Teil nannte, giebt die erste Strophe des Prologs:

„Bereitet ist das Opfer der Verwandlung,
In Frankreich angelandet sind die Templer
Und sieben Jahre schon in grauser Haft,
Verschworen sind die Feinde, sie zu tilgen,
Entschlossen ihre Freunde sie zu retten,
Und über Alle, wie das ew'ge Schicksal,
Erhebet waltend sich das heil'ge Thal." —

Sieben Jahre sind die Templer bereits eingekerkert. Der habsüchtige, auf die Macht des Ordens neidische Philipp von Frankreich hat im Bunde mit Papst Clemens sie ins Gefängnis geworfen. Die Apostaten des Ordens, die wir schon von Cypern kennen, Kapellan Cyprian, Noffo von Noffodei und der Exprior Heribert, denen sich, durch die schönen aber falschen Augen einer französischen Adelheid oder Prinzessin Eboli verführt, der junge Franz von Brienne anschliesst, legen falsches Zeugnis gegen ihre Brüder ab und bringen untergeschobene Beweisstücke für die Anklagen auf Abgötterei und unnatürliche Laster. Der heuchlerische Pater Vincent, dessen gehorsames Werkzeug Cyprian nur gewesen, scheut im Einverständnis mit dem seiner werten Kanzler von Nogaret in dem Process gegen die Ritter vor nichts zurück. Durch Foltern und unerhörte Quälereien werden Ge-

ständnisse erpresst. Molays heller Geist ist in Gram und Schmerz umnachtet worden —, und bei ihm sitzen, „wie zwei Heil'genbilder, der alte Hugo, der zum Kind geworden", und der Aufseher des Tempelhauses zu Paris, Guido von Viennois. Den Feinden des Ordens stehen seine Freunde gegenüber; der Kardinal von Präneste, der versöhnliche Priester mit der „sanften Seele" bietet Einfluss und Ueberredungskraft für die Templer auf; Philipp von Anjou, der aus dem stillen Blumenfrieden seines Tempelgartens sich wieder in die wirre Sansara des Lebens gestürzt hat, der schon in Cypern seinen wieder gefundenen Sohn Adalbert in einer „Hasdrubalscene" dem gewalttätigen Philipp von Frankreich Rache schwören liess, geht bis zum Attentat auf den königlichen Frevler, trifft jedoch statt dessen seinen Spiessgesellen auf nächtlichem Liebespfad, Nogaret; der alte Heinrich von Poitou, des verräterischen Franz wackerer Vater, der ehrliche Stelzfuss und Haudegen, Molays Waffengefährte, will den Freund gewaltsam mit einer treuen Schar befreien, der Orden kann jedoch seinem Verhängnis nicht entgehen, denn —

„über alle, wie das ewge Schicksal
Erhebet waltend sich das heilge Thal."

Das „Thal" spielt, wie Werner selbst sagt, „im Dunkel die Rolle des Schicksals", es „führt den König, Nogaret, selbst die Templer wie Marionetten" und zerschlägt, ‚wie der Künstler eine von ihm selbst geformte missratene Bildsäule zertrümmert, um daraus eine edlere zu formen" [1]), die morsche Hülle des Ordens. Der Vertreter des „Thals" ist der Erzbischof und Präsident des Inquisitionstribunals Wilhelm von Paris.

Er hat sich dieses Amtes, das für ihn, den Weisen und Thalgenossen, eine Hypostase ist, unterziehen müssen, um den Process gegen die Templer nach dem Willen des Bundes zu lenken und die Habsucht, Eigennützigkeit und Rachbegier der

---

[1]) An Hitzig 29. Sept. 1802. Hitzig, a. a. O. p. 30.

niederen Feinde des Ordens, die ihn aus egoistischen Gründen vernichten wollen, in den Dienst des Thals zu stellen, das ebenfalls den Orden verworfen hat, jedoch aus ganz anderen viel höheren Gesichtspunkten als Papst und König. Näheres hierüber sowie über den Charakter des Mannes, der die Fäden des Stückes in der Hand hält, erfahren wir gleich in den ersten Scenen. Wilhelm zeigt sich bei der Erledigung von Gesuchen mit seinem Sekretär (nach Prinz Hettores und Graf Egmonts Vorgange), in dem Gespräche mit dem Kardinal (der Ankläger und der Verteidiger des Ordens), in der Auseinandersetzung mit dem gleissnerischen Nogaret, der untergeschobene Verratsdokumente in dem Process verwenden will (der hohe und der niedere Gegner des Ordens), so wie ihn Werner zeichnen wollte, als ein veredelter, vom Egoismus entkleideter „Richelieu“ [1]), als „der aus höheren Grundsätzen der Menschheit intolerante Priester“ [2]). Festen Schrittes geht er seinen Weg, von keiner Leidenschaft nach links und rechts abgelenkt, ohne Bedenken in der Wahl seiner Mittel, immer die grosse Aufgabe im Auge, jenseits von Gut und Böse, wie Schillers Grossinquisitor:

„Selbst keine Regung fühlend, schont er jede,
Sofern sie nicht sein Hebelwerk berührt,“

er behandelt im Gegensatz zu Nogaret und den anderen die Templer, die er opfern muss, menschlich, ist gegen alle unredlichen Beweismittel, gestattet Molay den letzten Besuch bei seiner Schwester, der Aebtissin, und die Oelung.

Im Gespräch mit dem Kardinal entwickelt er die eigentlichen Gründe für den Sturz des Ordens. Die Anklagen, die er gegen diesen richtet, enthalten zugleich eine Invektive gegen die antiromantischen Zeitgenossen Werners. Der Erzbischof verkündet in Versen jene uns schon aus Wernerscher Prosa bekannte Lehre von der „Kirche“, jenem Zirkel der Geweihten, der nichts gemein hat mit der niederen Welt, „sie ist das grosse Gleichgewicht vom Schicksal hingestellt zur ew'gen Brustwehr, dass nie er Menschenherrscher sich vermesse, das heiligste der Mensch-

[1]) An Hitzig 29. Sept. 1802. Hitzig a. a. O. p. 29. — [2]) Ibd.

heit anzutasten", die Templer sind von dieser „Kirche" verworfen, da sie entartet sind und, „kaum Schatten mehr der alten Heldenzunft", egoistisch nach Herrschaft streben.

Die grössere Schuld aber (die, wie schon bemerkt, im ersten Teil nicht genügend betont wurde) ist, dass sie aufklärerisch dem Volk statt des „Glaubens heitern Himmel" den „freudeleeren Pflichtbegriff" [1]) gegeben, oder um auf die Auseineinandersetzung über die Reaktion des Gefühls zurückzugreifen, Religion mit Moral vermengt und das metaphysische nach Bildern und Mythologie hungrige Bedürfnis der Menge nicht befriedigt haben.

Nach so vielen Vorbereitungen und Hindeutungen werden uns nun endlich im fünften Aufzug des „Thales" Pforten geöffnet. In einem Felsen unter dem Karmeliterkloster zu Paris befindet sich seine heilige Stätte. In der Mitte liegt eine kolossale Sphinx, vor ihr flammt Feuer auf einem griechischen Altar, eine Lotosblume und ein Rosenstock stehen auf einer kleinen Erhöhung, durch eine Pforte erblickt man den Alten vom Karmel, man hört das Schaufeln der an ihren Gräbern arbeitenden Brüder und einen geheimnisvollen Chor, der, wie in den Mysterien des Calderon, die Leitmotive des Ganzen in monotonen Weisen psalmodirt, und vorbedeutend klingt gleich das erste:

„Alles ist zum Sein erkoren,
Alles wird durch Tod geboren
Und kein Sandkorn geht verloren."

In diesem Sanktuarium spielt sich nun die Aufnahme Robert d'Oreddins zum Thalbruder ab. Der verstossene Templer, der, wie wir uns aus dem ersten Teil erinnern, zum künftigen Werkzeug des Thals gezeichnet war, ist dem in jenem Brief aus-

[1]) Aehnlich spricht Adam Müller von „der spröden Pflichtenlehre," von dem „unmusikalischen, unrythmischen Zuchtmeister," von der „trockenen, von aller eigentlichen Kunstvorschrift entblössten Lehre vom Unterschied zwischen dem Guten und Schlechten, die dem zarten, leicht verletzlichen, empfindenden und liebenden Herzen hingestellt ist." Von der Idee des Schönen, p. 177—197.

gesprochenen Befehl, nach Paris zu kommen und dort am Tempelturm das „rote Kreuz aus Flammen zu retten," gefolgt, Boten des Thals haben ihn gewaltsam in die Höhle geschleppt, Adam von Valincourt, der Zweitälteste des Bundes, enthüllt ihm, nachdem der Verwirrte durch die „Becher der Stärke, Schönheit und Weisheit" [1]) geweiht worden ist, seinen hohen Beruf und des Thales tiefste Erkenntnis. Da wir ihre Voraussetzungen, sowie Werners mystisches System schon gestreift haben, werden wir ihr schneller Verständnis entgegenbringen, als der „blindgeborene Schotte," der nur langsam begreift.

Die Hauptlehre des Thals ist in nuce schon in einem Verse des Prologs zum ersten Teil enthalten, in dem es heisst:

„Die stolze Ichheit wird ans Kreuz geschlagen."

Aufgabe des Egoismus, der Sonderinteressen, der eigenen Wesenheit, Leben als Teil des Ganzen nicht als Einzelexistenz sind die ersten Forderungen. Diese Verneinung und Ertötung des Eigenwillens (Askesis), die, wie Schopenhauer [2]) sagt, bei den diese Lehre vortragenden Schriftstellern trotz der allergrössten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen über-

---

[1]) Die „Becher der Weisheit, Schönheit und Stärke" („wisdom, beauty, strength" der Loge) sind ein typisches Requisit aller Geheimgesellschaften. So erwähnt sie Hippel in seiner Zeitsatire gegen die Orden „trauriger und fröhlicher Gestalt von der Ceder auf Libanon bis zum Ysop, der aus der Wand wächst," den „Kreuz- und Querzügen des Ritters A-Z" (1793/94) I, pag. 214. In einer Nathantravestie (Nathan der Weise | Schauspiel von Lessing | travestirt und modernisirt in V Aufzügen | Berlin und Wien bey Nathan und Comp. 1804. K. B. Yr. 8613), worin die Ringparabel nicht auf die Konfessionen, sondern auf die geheimen Logen angewendet wird, von denen jede glaubt, „im Besitz des höhern Lichts zu sein," heisst es von dem Maurer: „Durch Weisheit, Schönheit, Stärke | Schafft er die neue Welt und alle Meisterwerke" (p. 35).

Die Becher erscheinen ferner im „Essai sur les Illuminés" des Herrn von Luchet, woraus Carlyle in seinem „Cagliostro" spöttisch lächelnd die Schilderung der Reception mit Blut und Dunkel citirt.

Auch an die Statuen der drei Könige in Goethes Märchen wird man erinnert.

[2]) Welt als Wille und Vorstelluug (Reclamsche Ausg.) II, p. 722.

raschend übereinstimmen, spielt ja in dieser Zeit wieder eine grosse Rolle, wo man die Mystiker des Mittelalters, bei denen die „Entichung" Kern der Lehre ist, eifrig las, wo die Schriften der quietistischen Guyon ihren Einfluss übten (Beispiele, wie diese Lehre auf ein weiches Gemüt wirkte, findet man im „Anton Reiser" [1]), wo pietistische Strömungen, herrnhuterische Ideen in Philosophie und Dichtung herrschen.

Diesen Richtungen kam es einzig darauf an, durch die „Gelassenheit des Wollens, durch Entleerung desselben von allen Interessen an Kreaturen, durch Vernichtung der Selbstheit" [2] direkt die Erfüllung mit Gott zu erstreben; von den evangelischen Pietisten, die ihre Seligkeitsvorstellung von dem heiligen Bernhard abgelernt haben, wird sie durch ein Gefühl der Freude konstatirt, von den Quietisten, deren Seligkeitsbegriffe auf den Franziskanertheologen Duns Scotus zurückgehen [3], in der erreichten Passivität der Ruhe ohne jedes Gefühl von Lust [4]. Das Thal verfolgt jedoch durch die Forderung der Aufgabe des Eigenwillens zunächst noch einen andern Zweck. Der Wille des Einzelnen soll im Willen des Thals aufgehen, und so erhebt dieser grosse Gesamtwille, aus vielen kleinen Faktoren zusammengesetzt, die alle ohne Sonderinteressen auf etwas Gemeinsames zustreben, sich zu einer Art von Allmacht. Man wird an die Jesuiten, jedoch nur, um ein Wort Werners über diese Aehnlichkeit [5] zu brauchen, „quoad formam nicht quoad materiam" erinnert, oder an die Assassinen, zu derem „Alten vom Berge" hier der „Alte des Thals" ein Pendant wäre. Und die Aufgabe

---

[1]) Karl Philipp Moritz, Anton Reiser 1785—90. Neudruck 1886. Z. B. p. 61 „Und wenn er sich besonders von der Arbeit ermüdet, seine Kräfte erschöpft und von seiner Arbeit gedrückt fühlte, mochte er sich am liebsten in religiösen Schwärmereien, von Aufopferung gänzlicher Hingebung u. s. w. verlieren." Auch p. 1, 6, 16, 17.

[2]) Ritschl, Geschichte des Pietismus I p. 471. — [3]) Ibd. p. 468. — [4]) Ibd. p. 471, cf. auch 473

[5]) Gesellschafter a. a. O. 1837, p. 73.

des Thals ist die der Wernerschen Kirche", Vergöttlichung der Menschheit durch Ertötung des Eigenwillens. Einen Kampf der Guten mit Laster und Irrtum wird es geben. Der Irrtum, durch die grosse Menge repräsentirt, ist zunächst zu gewinnen, man darf ihm jedoch (und nun kommen wir auf längst Bekanntes) nicht die ganze Wahrheit geben, — „wenn der Blinde plötzlich sehend wird, verträgt er wohl der Sonne Licht?" — so ehren die Thalbrüder jedes Volkes Glauben, sind in Frankreich Klosterbrüder, am Ganges Brahminen, und — „da der Mensch es einmal nicht vermag, die Gottheit ohne Mittler anzuschauen, so leihen sie durch Messias und Prometheus, durch Horus, Wischnu, Eros, Thor und Christus dem staubbedeckten Geiste Flügel, um sich zu seinem Urquell aufzuschwingen." Es ist besser der „Formen abenteuerlichste dulden, als den Kristall gestaltend zu zerbröckeln." Der Zusammenhang dieser Idee mit der in der Einleitung besprochenen, Friedrich Schlegelschen Forderung einer symbolisirenden Mythologie und dem System Schleiermachers ist leicht erkennbar.

Mit den aus dieser Lehre gezogenen Konsequenzen rechtfertigt Adam Robert gegenüber die Opferung des Tempelordens. Es sind die uns schon aus der Scene zwischen Erzbischof und Kardinal bekannten Gründe, deren Erörterung wir uns hier ersparen können.

Die erste Handlung der Selbstentäusserung ist das Aufgehen im Thal, „die Reinigung," „die letzte ist der Tod; und das was uns dem Ganzen wiedergiebt, die herrliche Verwesung ist die Krone," so ist das letzte Ziel, wie bei den Mystikern, Quietisten und Asketen, das Heraustreten aus den Fesseln des Körpers, Aufgehen und Zerfliessen im All, und der Sünde grösste, die „Irreligiosität," von der Schleiermacher spricht, ist der Wunsch persönlicher Unsterblichkeit, der

„krüpplichten Unsterblichkeit,
Die unser eignes jämmerliches Ich,
So dünn und kläglich — so mit allem Unrat
Nur fortspinnt ins Unendliche."

Den Tod, das memento mori, muss der Thalbruder stets vor Augen haben, denn der Tod, der von uns so gar nichts übrig lässt, ist das Symbol der Selbstverläugnung.

Die Weisheit des Thals, die, um es zusammenzufassen, um das Mysterium der Palingenesie sich dreht, ist gemäss der uns im Laufe der Betrachtung vertraut gewordenen Ansicht, dass man „der Worte wahren Sinn im Bilde nur begreift," dass man, um ein ganz im Sinn des „Thals" gesprochenes Wort Friedrich Schlegels anzuwenden, „das unsterbliche Feuer nicht rein und roh" [1]) mitteilen soll, symbolisch eingekleidet, der nackten Wahrheit sind Schleier gemacht. Das mythische „Vehikel" [2]) für diese ist hier die Phosphoruslegende, die Robert durch den Alten vom Karmel vorgelesen wird. Werner sagt in seinem sie mehr verdunkelnden als verhellenden Kommentar, den er seinem väterlichen Freunde" Scheffner giebt [3]), die „Einkleidung" sei ganz seine „Erfindung," „das System mag schwärmerisch sein; ich habe es mindestens nicht gestohlen und als Teres totum et rotundum in mein Inneres verwebt." Doch erinnert die Legende sehr an das gnostische System und dessen Elemente in Jakob Böhmes Mystik.

Phosphorus ist das Aeon, das, nicht zufrieden mit dem Lichtreich verwoben zu sein, eine Sonderexistenz verlangte, in Hochmut und Wahn zu werden „Ein und Etwas," und das nun in dem Kerker Leben eingeschlossen, mit einem Gewand von Erde und Wasser umhüllt und des Gedächtnisses seiner hohen Abkunft beraubt wird. Erlösung wird ihm erst versprochen, als die Sehnsucht des Zerfliessens über ihn kommt, der „Wahn

---

[1]) Lucinde (1799). Reclamscher Neudruck p. 20.

[2]) Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II. B. p. 741 (Reclamsche Ausg.), wo von den symbolischen Einkleidungen gesprochen wird.

[3]) In einem Brief vom 13. Nov. 1804 (Warschau), Blätter für litt. Unterh. 1534, p. 1170. Das Verhältnis Werners zu Scheffner, der in dieser Zeit 68 Jahr alt in Königsberg lebt, wird bei Gelegenheit des zweiten Warschauer Aufenthalts Werners zu besprechen sein.

zu werden ein und etwas“ schwindet, und das höchste Ziel ihm aufgeht: zu werden wieder „Nichts und Alles,“ als er seine einzige Realität in der Verschmelzung mit der Gottheit wiederfindet. Um den Phosphorus dahin zurückzuführen, sind ihm zwei Heilande bestimmt, das „Wort in Erde“ (der Cristus-Logos der Gnostiker, der einen Scheinleib angenommen) und „der Heiland aus den Wässern,“ der Tod mit der Verwesung, der den Körper, das Gefängnis, zerbricht und das „Phlogiston“ frei macht. Die Botin des Erlösers Tod, der also auch göttlicher Kultus gebührt, ist die Krankheit, die den groben Stoff schwächt, „dem feinsten (dem Licht und der Seele) freieren Spielraum giebt.“ „Die Krankheit hemmt das organische, befördert das göttliche Wirken“ [1]). Wir wissen, dass Werner den Tod als das „non plus ultra der Wollust“ bezeichnet hat, da er das Gefühl der Aufgabe der Wesenheit, des Heraustretens aus dem Ich, des Zerfliessens und Aufgehens, das im Liebesgenuss ein blitzartig vorübergehendes ist, zu einem dauernden machen soll. Aus dieser engen Verbindung von Liebe und Tod erklärt sich nun die sinnlich gefärbte Verherrlichung desselben, das verzückte Schwelgen in Folterwonnen und Martyrien. Und der letzte psychologische Grund dafür ist die alte Verwandschaft von Religion, Wollust und Grausamkeit, die eben darin besteht, dass diese Trias die stärksten Sensationen im Menschen hervorrufen kann [2]).

---

[1]) Blätter für litter. Unterh. 1834, p. 1171. Dem Phosphorus entspricht in der modernsten Mystik der „Astralkörper,“ cf. Kiesewetter, Geschichte des neueren Occultismus, p. 772, 773, 776.

[2]) Die Litterarhistoriker sind nicht allzuhäufig darauf eingegangen. Georg Brandes sah die wollüstige Mystik als wichtigen Faktor der Romantik an, Erich Schmidt hat in den „Charakteristiken“ bei Gelegenheit Heinrich Kleists dies bedeutsame Moment angedeutet. Arnold Ruge giebt (Schriften IV, p. 237) eine interessante Definition: „Wollust ist Selbstgenuss in der Aufhebung des Sebstgefühls, in diesem Streit des Selbstgefühls und Vernichtungsgefühls. Auch in der Wollust setze ich mich in den anderen und gebe mich zugleich darin auf, wie dies in Andacht und Extase mit Beziehung auf das Absolute geschieht. Grau-

Schon vor den „Söhnen des Thals“ hat diese Todessinnlichkeit Werners Ausdruck gefunden in seiner „Ouvertura Psyche-Galatea“ [1]) mit dem Wort des heiligen Augustin als Motto: „Fecisti nos ad Te, et cor nostrum irrequietum est, donec requiescat in Te.“ Dies Gedicht singt, der hellenisch sonnenhellen Heiterkeit des Goetheschen Triumphzuges der Galathea gegenüber, in brünstigem Liebesstammeln und wahnwitzigem, kaum verständlichem Klag- und Wonnelallen von der taumelnden Irrfahrt der Psyche Galatea, die in „wonnigen Schmerzen“, in „brennender Freudenpein“ durch des „gährenden Meeres grünende, glühende Wogen“ dahinzieht, „durch Meer und Gewölk und Azur zu saugen den liebenden Tod“

Alles verbindet, entzündet,
Alle die Augen, sie saugen,
Allen den Brüsten gelüstets,
Alle die Fluten in Glut.“

In den Thalsöhnen gehören hierhier alle die Stellen, in denen mit einer gewissen an herrenhutische „Blutandacht“ [2]) gemahnenden Verzückung vom Blut gesprochen wird, der „Blutbräutigam ew'ger Liebe wird angerufen“, in Visionen sieht man die „Erde im Blut schwimmen“ (Prolog zum II. Teil), „aus Blut und Dunkel quillt Erlösung,“ Astralis wird von der „ge-

---

samkeit ist abstrakte theoretische Wollust, im Vernichtungsgefühl des anderen sein Selbstgefühl zu haben und in diesem Kitzel sich selbst zu geniessen. Der Selbstgenuss in seinem Anderen ist Religion, Grausamkeit, Wollust, und in allen diesen dreien ist dieser Selbstgenuss extrem bis zum Schmerz und bis zur Ueberspannung, denn eben darin liegt der Reiz und der Kitzel. In allen dreien wird die Humanität überschritten und aufgehoben.“

[1]) Werke I, p. 117.

[2]) Ueber diese, zugleich also auch über ihre Reflexe in den Dichtungen der Romantiker, vor allen, wie wir gleich sehen werden, des Novalis, sagt Bengel ein treffendes Wort: „Sie machen aus dem teuern Blut Christi ein Opium, womit sie sich und andere im Gewissen um den Unterschied dessen bringen, was Recht und Unrecht ist.“ Hagenbach, Kirchengeschichte, Lpg. 1871. VI, p. 412.

waltigen Macht in Blut und Nacht" gezogen: Blut, Dunkel und Azur sind typische Wendungen in der Ordenssprache der Thalgenossenschaft. Ferner die „Dornenkränze," „Marterkronen," „Schmerzensschwerter" und der „rosenrote Kreuzestod." Hierher gehört vor allem das „Lied der Liebe," das der treue Troubadour auf Wunsch des siechen Molay diesem im Kerker vorsingt, das widerwärtigste Gedicht der deutschen Litteratur, auf das besser als auf die Braut von Korinth das Wort der Frau von Staël von der „volupté funèbre" [1] passt, die „Ballade vom Ritter aus Sidon" (II. Akt. 8. Auftr.). In widerlicher Allegorie wird hier noch vor der Verkündung der Thalweisheit, die ja erst im fünften Akt erfolgt, die Lehre derselben, dass „im Tode nur das Leben geboren wird," dass „aus der Verwesung grünem Staube, in Nebelfernen eine Rosenlaube steigt," dargestellt [2].

Ein Ritter stürzt sich um Mitternacht in das Grab der toten Braut und „raubt ihr trunken sich selbst nicht bewusst der Unschuld lieblichste Gabe." Und „als ihm in Gluten die Seele zerrann," da prophezeit ihm eine Stimme, „nach dreimal drei Monden, du Schlummergenoss, komm wieder! dann lieget der Mutter im Schoss, der Sohn der Verwesung im Grabe." Die Verheissung erfüllt sich, der Ritter findet nach jener Zeit, „mit Dornen und Rosen umlaubt, im mondlichen Glanz eines Kindelein Haupt am Busen der Mutter im Grabe." Den stärksten Ausdruck findet die erotische Euthanasie in dem sechsten und letzten Akt der Kreuzbrüder, mit dem das Stück zum Martyrium, zum Auto da Fé wird.

Der Versuch Philipps von Anjou, durch Ermordung des

---

[1]) De l'Allemagne, Chap. XIII. Nouvelle Edition. Paris 1886, p. 198.

[2]) Womit zugleich auch die „Vierteljahrsschrift" Bd. III, p. 483 von Rich. M. Werner bei Gelegenheit der „Marquise v. O." gegebenen Variationen über das Thema „l'amour fait alliance avec la tombe" (Staël, a. a. O.) um ein Beispiel vermehrt wird.

Königs die Templer zu retten, ist, um einen Rückblick zu thun, missglückt, Philipp selbst gefangen. Molay erkauft durch das freiwillige Geständnis von des Ordens angeblicher Schuld vom Erzbischof Wilhelm, in dem er noch nicht den Gesandten des Thals erkennt, die Freilassung Anjous. Und nun ist Molay erst würdig das Thal zu schauen, nachdem ihn Eudo (uns aus dem ersten Teil schon bekannt) im mystischen Liede vorbereitet und ihm verkündet, dass er durch die Märtyrerkrone begnadigt werden soll, wird auch er, wie vordem Robert, in die Höhle der Mysterien geführt. Aber während dieser nur im Vorhof weilte, öffnet sich dem bald Vollendeten das Allerheiligste, „ganz mit Gold und Licht bekleidet.“ Als tiefstes Symbol, das wir hier nicht noch einmal zu deuten brauchen, erhebt sich in ihm ein mit Rosen bedeckter hoher Grabhügel (l'amour avec la tombe).

In gold-, silber-, feuerfarbenen, in luftblauen, wassergrauen Gewändern (die ganzen Aeusserlichkeiten sind, was für Werner bezeichnend, mit einer fast liebevollen Sorgfalt angegeben) walten die Todesbrüder an kleinen griechischen Altaren, mit ihren Rauchfässern und Harfen. Unter Saitentönen und Glockenklängen erfolgt eine kurze mystische Sequenz, die jedoch nichts Neues bringt. Der Grossmeister des Thals, der „über dem Grabhügel, in der Gestalt eines schönen Jünglings, in ein langes blutfarbenes Gewand gekleidet, mit einer Dornenkrone auf dem Kopf und einer Kreuzfahne in der Hand erscheint, spricht zum Schluss die Worte:

„Die Gestalt und das Wort und das Licht sind Gott.“

Die Mystik dieser Scene liegt zum Unterschied von der Weihe Roberts weniger in Worten, als in Farben, Tönen, Symbolen. Nach diesem Akt ist der irdische Wille in Molay ertötet, ihn beseelen nur noch glühende Kreuzestriebe. Alle Rettungsversuche seines alten Freundes, des Kardinals, des Seneschalls von Poitou, weist er von sich, „unaussprechlich schwelgt er in der Verwandlung Wonne,“ und dieser Gefühle glühendsten

Erguss strömt er in den Worten aus, die uns noch einmal jene fieberdurchbebte Empfindungswelt darstellen:

„es kommt die Zeit — wo alle Menschen
Den Tod erkennen — freudig ihn umarmen,
Und fühlen werden, dass dies Leben nur
Der Liebe Ahndung ist, der Tod ihr Brautkuss,
Und sie, die, mit der Inbrunst eines Gatten
Im Brautgemach, uns vom Gewand entkleidet —
Verwesung, Gluterguss der Liebe ist!“

Verwesungssehnen überkommt nun auch Wilhelm, der vor der Welt noch Erzbischof ist, er spricht (auf sein Gesicht zeigend)

„O dass diese Röte
In Schnee, und dieser schon in Grün zerrinne! —
Dann spreng ich meine Band', und bin bei dir!“

Er verspricht Molay noch, dass man seiner im Thale nicht vergessen wird,

„Vergassen wir denn Mosis und Osiris,
Johannis, Christi? — Dein Name strahlt bei ihren!“

und scheidet dann von ihm. Molay aber zieht begeistert zum Hochgericht, zum Opfer, zur Verklärung.

Es ist mir eine angenehme Pflicht am Schlusse meiner Arbeit Dank zu erstatten. Vor allen meinem verehrten Lehrer Herrn Prof. Erich Schmidt, unter dessen Anregung und Förderung diese Abhandlung begonnen und beendet wurde, Herrn Prof. Dr. Suphan, der mir während einer Pfingstwoche gastliches Weilen im Goethe-Schiller-Archiv verstattete und gütig Einsicht in ungedruckte Wernerbriefe bot, die jedoch einer späteren Zeit, als die hier behandelte ist, angehören. Auch den Beamten des Archivs, Herrn Dr. von der Hellen, Herrn Dr. Steiner, Herrn Dr. Wahle, die so liebenswürdig sich dem Gaste zur Verfügung stellten, sei hier gedankt. Manche Anfragen hat mir Dr. Oskar F. Walzel in Wien freundlichst beantwortet.

Thesen.

I.

Das Kernersche Gedicht „Die vier wahnsinnigen Brüder" ist veranlasst durch Kleists Novelle „Die heilige Caecilie."

II.

Die Goethe schen Verse aus dem II. Teil des Faust:

Man weiss, das Volk taugt aus dem Grunde nichts
Geschnürten Leibs, geschminkten Angesichts,
Nichts haben sie Gesundes zu erwidern,
Wo man sie anfasst, morsch in allen Gliedern.
Man weiss, man siehts, man kann es greifen,
Und dennoch tanzt man, wenn die Luder pfeifen.

sind beeinflusst von den Versen Molières (l'école des femmes V, 4):

Chose étrange d'aimer et que pour ces traîtresses
Les hommes soient sujets à de telles foiblesses!
Tout le monde connoît leur imperfection;
Ce n'est qu'extravagance et qu'indiscrétion,
Leur esprit est méchant et leur âme fragile;
Il n'est rien de plus foible et de plus imbécile,
Rien de plus infidèle: et malgré tout cela,
Dans le monde on fait tout pour ces animaux-là.

III.

Der als privilegium maius bezeichnete österreichische Freiheitsbrief vom Jahre 1156 ist als unecht anzusehen.

IV.

Die Quelle des Annoliedes ist die vita Annonis, seine Abfassung fällt nach 1105.

Vita.

Natus sum Felix Poppenberg Berolini a. d. III. Id. Oct. anni MDCCCLXIX. Fidem profiteor evangelicam. Litterarum primordiis imbutus gymnasium adii, cui Friderici Guilelmi regis nomen est inditum. Autumno anni LXXXIX maturitatis testimonio impetrato per septies sex menses in universitate Berolinensi philologiae germanicae studio me dedi. Seminarii germanici per septem semestria fui sodalis.

Docuerunt me viri doctissimi: Dilthey, du Bois-Reymond, Döring, Geiger, Grimm, Herrmann, Heussler, Jastrow, Löwenfeld (†), Marks, R. M. Meyer, Paulsen, Roediger, Scheffer-Boichorst, E. Schmidt, Simmel, Tobler, de Treitschke, A. Wagner, Weinhold, Zeller.

Quibus viris omnibus de me optime meritis, principue autem Erico Schmidt summam habeo gratiam semperque habebo.